تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للتفتازاني

العلامة مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين التفتازاني

المتوفى ٧٩٣هـ

تأليف

أفضل المحققين، فخر الملة والدين مرجع أفاضل علماء الأكراد

الشيخ عبد القادر التخيتي السنندجي الكردستاني

المتوفى ١٣٠٤هـ

وحاشيته المحاكمات

لأخيه المحقق الرباني

مولانا الشيخ محمد وسيم السنندجي الكردستاني

وحواشٍ متفرقة لبعض الأفاضل

اعتنى به وضبطه

محمود أمين السيد

الجزء الأول


دار الكتب العلمية®
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

الكتاب : تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام وحاشيته المحاكمات

Title : TAQRĪB AL-MARĀM FĪ ŠARḤ TAHḎĪB AL-KALĀM WA ḤĀŠIYATUH AL-MUḤĀKAMĀT

التصنيف : علم الكلام

Classification: Theology

المؤلف : الشيخ عبدالقادر السنندجي الكردستاني (ت ١٣٠٤ هـ) والشيخ محمد وسيم السنندجي الكردستاني

Author : Al-Shaykh Abdulqader Al-Sanandaji Al-Kurdestani (D. 1304 H.)
and: Al-Shaykh Mohammed Wassim Al-Sanandaji Al-Kurdestani

المحقق : محمود أمين السيد

Editor : Mahmoud Amin Al-Sayid

الناشر : دار الكتـــب العلميـــة - بيـــروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages (2 Parts in 1 Vol.) 680 (جزءان بمجلد) عدد الصفحات
Size 17x24 cm قياس الصفحات
Year 2017 A.D. - 1438H. سنة الطباعة
Printed in Lebanon بلد الطباعة لبنـــان
Edition 1st الطبعة الأولى

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah, Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon, Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢ ٥ ٩٦١+
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+
ص.ب: ٩٤٢٤-١١ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠


ISBN-13: 978-2-7451-0193-8
ISBN-10: 2-7451-0193-5

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

هذه ترجمة شارح هذا الكتاب ومحشيه رحمهما الله
بقلم حضرة الشاب النجيب الشيخ فرج الله زكي الكردستاني
المريواني من طلبة العلم بالأزهر الشريف بمصر القاهرة

مقدّمة

الحمدلله الذي تقدّس عن الحدوث، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد المبعوث، وعلى آله وأصحابه الليوث.

(وبعد) فيقول العبد المحتاج إلى ربه الكريم، فرج الله زكي الكردستاني المريواني بن كدخدا عبد الرحيم:

لما كنت ملازماً لتحصيل العلوم في الأزهر الشريف بمصر القاهرة، وجدت رغبة المحصلين لعلمي الحكمة والكلام وافرة، ولم يوجد عندهم كتاب جامع للحكمة الطبيعية، والأمور العامة، المتداولتين بين علماء الإسلام، وفلاسفتهم الأعلام، شامل للإلهيات وبرهان وجود الخالق وتوحيده وأوصافه ومسائل السمعيات التي يلزم معرفتها كل من يستدل بالأدلة والبرهان، ويستخلص به من الشبهات في العقائد والإيمان، إلا كتب مفصلة لا يتسع الزمان لمطالعتها فضلاً عن تحصيلها وتدريسها كيف لا وقد قلّ محصلو هذين العلمين الشريفين لهذا السبب في أكثر بلاد الإسلام، فاندرسا بمرور الأيام، إلى سنة ١٢١٥ هجرية.

فأنعم الله على العباد، خصوصًا بلاد الأكراد، بوجود العالمين الفاضلين النحريرين، أعني بهما الشيخ محمد قسيم، والشيخ محمد سعيد نجلي العلامة الشيخ أحمد التختي المردوخي رحمهم الله فشمّر الشيخ محمد سعيد عن ساق الجد لتدريس العلوم العالية بمدرسته "دار الإحسان" التي بناها له والي كردستان المرحوم "أمان الله خان" ببلدة (سنندج) وهي مركز الولاية، فصارت للطلبة مرجع الهداية.

"وهذه البلدة واقعة بين بلدتي سليمانية وهمذان في عرض ٣٦ شمالي و٤٣ طول شرقي".

وأما بناء المدرسة والجامع فمن أبدع الأبنية وأحسن مدارس العالم كما يشهد

به العيان وكتب التواريخ الجديدة، وبعد مدة وجيزة أجاز منه العلماء الأعلام، بتدريس العلوم سيما الحكمة والكلام، ومنهم أنجاله الأربعة الذين صاروا لبيت العلم جدرانًا، ولمدينة الفضائل أبوابًا وبنيانًا، وهم الشيخ عبد القادر المهاجر والشيخ محمد وسيم المكنى بأبي الجلال والشيخ محمد جسيم الملقَّب أولًا بصدر العلماء وثانيًا بحجة الإسلام والشيخ محمد نسيم، أسكنهم الله جنات النعيم.

وتفرّد كلٌّ منهم في العلوم والفنون، وشرحوا معضلات المتون، وألَّفوا كتبًا عديدة، وصنفوا مسائل ورسائل جديدة:

إذا طاب أصل في عروق مشاجه فأغصانه من طيبه ستطيب

وبعد وفاة والدهم الماجد جلس مكانه ابنه الماهر، الشيخ عبد القادر، وشيَّد بنيان التدريس وشرح تهذيب الكلام وسماه تقريب المرام:

وقد جاد صوب العلم روضة أصله فطاب له بالعلم فرع ومحتد

فحق له دعوى اجتهاد لأنه هو البحر علمًا زاخر اللج مزبد

وهذا الشرح من حسن مزجه وترتيبه لا يكاد أن يؤتى بمثله أو قريبه وقد اشتهر في حياة مؤلفه بالعراق، وصار مقامه أسمى من السبع الطباق.

ورغب العلماء إلى قراءته وتدريسه وتذكره بتمجيده وتقديسه وهو كما ترى:

يقرّب الأقصى بلفظ موجز ويبسط البذل بوعد منجز

وزادت فيه الرغبة يومًا فيومًا حيث كان المحصلون يذهبون لاستنساخه من أقصى الأمصار، ويكتبونه على صفحات الأزهار، وعلقوا عليه حواشي مختلفة من جميع الديار. منها حاشية العلامة ملا أحمد النودشي والعلامة ملا علي الترجاني وحاشية ملا عبد الرحمن الپنجوني والشيخ محمد البرزنجي والسيد حسن الچوري وغيرهم من مشاهير العلماء الأكراد إلى أن كثر الفسق والفتن فصارا سببًا لجلاء الشارح العلامة عن الوطن فهاجر إلى الله ورسوله في سنة ١٢٧٢.

فلما وصل قصبة سليمانية تشرّف بقدومه أهلها فعرضوا ذلك مع نسخة من هذا الشرح على سلطان سلاطين الزمان وخليفة رسول الرحمن، السلطان الغازي عبد المجيد خان. أسكنه الله في أعلى الجنان. فأنعم عليه بشهرية كافية مع مزيد الإحسان.

وكتب أمير المؤمنين كتابًا بأنامله الشريفة مآله:

"بعد السلام عليكم قد ظهر فضلكم من أثركم ونحن تفاءلنا بيوم قدومكم

المصادف ليوم دخول عساكرنا المنصورة بلدة سواستبول فها خصصنا لكم شهرية تكفي معيشتكم فإن لم تكف فاكتبوا لنا بعد فراغنا من غوائل الحرب ولا تنسونا من الدعاء والسلام" .

وهاجر معه أخوه الأصغر وأنجاله الأربعة وأحفاده فبقوا هنالك مدة أربعين سنة وكلهم مشتغلون بتدريس العلوم في بيوتهم سيما الحكمة والكلام وكانوا يبذلون أموالهم على المحصلين لتعميم العلمين بين الأنام فاشتهر هذا الشرح بحيث لم تسبق لأحد من المتقدمين من أصحاب التصانيف هذه الشهرة في حياته.

وقد سأل من الشارح حضرة العلامة الكامل جامع مجموعة الفضائل قطب دائرة الولاية ومركز حلقة الإرشاد والهداية المرحوم المغفور له السيد الشيخ كاك أحمد البرزنجي قدِّس سره عن سبب هذا الاشتهار فأجاب رحمه الله بأنّي ما شرحت هذا الكتاب إلا خالصًا لوجه الله الكريم ناويًا تسهيل تحصيله بسرعة التفهيم ولم يخطر ببالي الاشتهار فهذا سبب الانتشار في الأمصار فإن لي تصانيف عديدة أحسن من هذا الشرح ولم يشتهر أحدها كهذا لتأثير نفسي الأمارة فيها.

وفي سنة ١٣٠٤ أربع وثلاثمائة وألف توفي رحمه الله لثلاث وتسعين من عمره وضريحه في مقبرة مخصوصة تسمى باسمه "مقبرة الشيخ عبد القادر" في السليمانية فكان رحمه الله من ذوي التقى والديانة كثير التهجد والصلاة في الأوقات مع رقة قلب وغزارة دمع وكان العلماء يتبركون به ويرغبون في دعائه وكان متوسط القامة ضعيف البنية جميل الأخلاق حسن اللقاء، على وجهه أثر السجود ونور الإسلام فبعد وفاته تشتت شمل أولاده وأحفاده فمنهم من رجع إلى مواطنهم الأصلية ومنهم من سافر إلى دار السعادة العلية ودخل في سلك المأمورية وقد أجاد من قال:

أفنيت عمرك في تقى وعبادة　　وإفادة للعلم أو تصنيف
وسبحت في بحر العلوم مكابدًا　　أمواجه والناس دون سيوف
ولقد نزلت على كريم غافر　　بالنازلين كما علمت رؤوف

"رجع" وبعد هجرة الشارح تولى أخوه العلامة الشيخ محمد وسيم وتسلم وظيفة التدريس والتعليم وجدد أساس التدريس بدار الإحسان وعلق حاشية مدوّنة

على الشرح في برهة من الزمان كتعليق الدر على الحور أو الجواهر على الصدور ولم يزل حفظه الله مع حضرة العلامة الشيخ محمد جسيم والعلامة الشيخ محمد نسيم حفظهم الله مشتغلين بتدريس العلوم وإحيائها بالمدرسة المذكورة إلى أن وجد بعض الناس المتزيين بزيّ العلماء جامعين للبيضاء والصفراء وكانت للمدارس أوقاف كافية ومخصصات وافية فطمعوا فيها فبذلوا أموالهم ونالوا آمالهم فانزوى صدر العلماء مع تابعيه وتركوا التدريس فاندرس العلم والعلماء والفلسفة والحكماء ولم يزل كذلك إلى أن أنشدهم الدهر بلسان البيان:

لكل شيء إذا ما تمّ نقصان ... فلا يغرّ بطيب العيش إنسان
أتى على الكل أمر لا مردّ له ... حتى قضوا فكأنّ القوم ما كانوا
حيث المدارس قد صارت مجالس ما ... فيهن إلا مزامير وصبيان
حتى العواميد تبكي وهي جامدة ... حتى المنابر ترثى وهي عيدان
يا غافلا وله في الدهر موعظة ... إن كنت في سنة فالدهر يقظان

ولما لم يكن الكتابان المذكوران مطبوعين لعدم الوسائط اجتهدت في استحصالهما فوجدت نسخة صحيحة من الشرح عند أحد أحفاد الشارح وهو العالم الفاضل والنحرير الكامل ذو الفضيلة مسعود أفندي رئيس محكمة التجارة بولاية طرابلس الغرب قد كتبها بخط يده وقرأها على الشارح وعلق منه حواشي متفرقة عليها وكذلك الحاشية وجدناها عند حضرته فبادرنا بطبعهما نفعًا للطلاب وإرشادًا لذوي الألباب.

ومن أفاضل تلك الطائفة الإمام الهمام مولانا محمد رضا حجة الإسلام الآن بولاية السنندج وحضرته نجل العلّامة المحشي حفظه الله وهو ممن يرجع إليه في كل المسائل ومنه يقتبس فضائل الأواخر والأوائل ومن تآليفهم رسالة العلم للشارح المرحوم وكتاب كشف الغطاء وحاشية الميبذي للعلامة الشيخ محمد جسيم وكتاب "عروسان الفوائد" وتعريبه للعلامة الرئيس المذكور حفظه الله تعالى وقد وجدنا قصيدة بليغة من نظم حضرة الشيخ عبد القادر الحسيني الطرابلسي يمدح بها حضرة الرئيس الفاضل حفيد الشارح فأحببنا أن ندرجها خاتمة لهذا المقال وهي:

أأشرق في الدجى فلق الصباح ... أم ابتهجت كواكبه الضواحي

أم البحر الهمام قد استنارت ... بموكب أنسه كل النواحي
فما بدر بهالته تبدّى ... كرونقه ولا روض الأقاحي
يحق له البشائر والتهاني ... بأخلاق وأوصاف رجاح
عنيت به من انقادت إليه ... جميع المكرمات بلا جماح
أخا العلياء مسعودًا ومن قد ... حوى غرر الفضائل والنجاح
طرابلس تجارتها ترجت ... به سعدا يدوم بلا براح
فيا نعم الرئيس ونعم أصل ... نماه من جحاجحة صباح
فمسعود سعود ثم يبدو ... أريج العود منه في امتداحي
فلست ترى ولا تلقى شبيها ... تنزه في العلى عن قول لاح
تبحر في العلوم على ثقات ... ويرويها بأقوال صحاح
له وصف إذا ما عدّ يحلو ... كشرب الراح من أيدي الملاح
فصفه بما تشاء من المعالي ... بلا حرج عليك ولا جناح
وقد جمع المحامد وهي شتى ... بأفعال وأخلاق سماح
تعاشره وتلقى منه بشرا ... وحسن مروءة في بسط راح
ويعلم ما تريد بلا سؤال ... كأن ذكاءه في ذاك واحي
ألا يا أيها النحرير إني ... وحق علاك ذو ودّ صراح
أدامكم المهيمن في سرور ... وأنس وابتهاج مع فلاح
مدى الأيام ما قد قال شاد ... أأشرق في الدجى فلق الصباح

تحرير في أواسط شعبان
سنة ١٣١٨

الفقير إليه
فرج الله زكي الكردستاني
المريواني الأزهري



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة المصنّف

نحمد من هدانا إلى طريق الإسلام، حمدًا يوافي نعمه، ونشكر الذي وفَّقنا على تهذيب الكلام، وتقريب المرام، شكرًا يكافئ مزيده، ونصلي صلاة دائمة ما دامت آثار العقائد الإسلامية باقية على صفحات الأيام، على سيدنا ونبينا محمد الذي بعثه إلى كافة الأنام واصطفاه لقمع الضلالة ورفع لواء الهدى، ووعد له مقام الشفاعة يوم الجزا، وعلى آله البررة الأتقياء وأصحابه الكرام الأصفياء.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة المحشي

الحمدلله[1] الذي هدانا لدين الإسلام ووفقنا على تحرير المقاصد الدينية وتهذيب الكلام والصلاة والسلام على سيدنا ومقتدانا محمد خير الأنام وآله وعترته البررة الكرام وصحبه وخلفائه الراشدين العظام.

لما كان هذا الكتاب مشتملًا على أهم المطالب الدينية وأعظم المقاصد اليقينية بدأه رحمه الله بالبسملة اقتداء بقوله عليه السلام (**كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه إلخ**)[2] وإشارة إلى أن مثل هذا الأمر لا يتم إلا بالاستعانة به تعالى وحده وهذه البسملة للشارح وبسملة المصنف هكذا (**بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في التتميم**) وحذفها استغناء عنها

(١) إنه في تعلق الحمد بالذات أولاً ثم بالصفة ثانيًا إيماء إلى الاستحقاقين؛ أعني: الاستحقاق الذاتي والاستحقاق الوصفي، والاستحقاق الذاتي هو الاستحقاق للذات البحث من غير مدخلية الوصف وملاحظته، وقد يفسر بالاستحقاق باعتبار جميع الصفات الكمالية، وتعقل الاستحقاق الذاتي بالمعنى الأول لا يخلو عن الصعوبة.

(٢) المراد بالأبتر: ما لا عقب له؛ أي: منقطع النسل كما ذكره بعض الأفاضل، وقيل: معناه: ما لا نتيجة له، وأما في العرف: فهو عبارة عما هو خارج عن حيز الانتفاع، وهو مستلزم لما لا نتيجة له؛ أي: ما لم يكن له شائبة التمامية، وهو مراد بالأجزم. وفي بعض النسخ: (أقطع) أي: ناقص؛ أي: ما كان له شائبة من التمامية، فيكون حينئذٍ معنى حديثي الابتداء: كل أمر اختياري عظيم عند الشرع لم يصدر بهما فهو لا عقب له ولا نتيجة له، والأبتر في الأصل: مقطوع الذنب، والمراد: كونه ناقصًا غير ممتد به. =

(وبعد) فيقول العبد الفقير إلى ألطاف ربّه الغنيّ، عبد القادر ابن الشيخ محمد السعيد التختي، لما كان قِسمُ التهذيب من الكلام، الذي صنفه قدوة الأنام، العلامة الثاني، السعد التفتازاني، قدّس سره، مع رشاقته ووجازته، مشتملًا على عرائس أبكار لم يطمثهن إنس قبله ولا جان ونفائس أسرار لم ينكشف القناع عن جمال حقائقها إلى الآن، وإني كنت مشتغلًا به في برهة من الزمان، وموقعًا فيه

(وبعد) فيقول من إلى الله يبتهل ويلتجئ محمد الوسيم ابن المرحوم الشيخ محمد سعيد الفاضل التختي السنندجي أن قسم الكلام من كتاب التهذيب الذي صنَّفه العلَّامة الثاني المحقق التفتازاني لما كان واقعًا على أحسن نظم وأبدع ترتيب بحيث يكاد أن يمتنع الإتيان بمثله كما لا يخفى على أهله كان المحصلون المترددون إلى والدنا الماجد راغبين في تحصيله عنده ومنهم الأخ الأكبر الماهر الشيخ عبد القادر وكان في أثناء تحصيله يراجع شرح المقاصد ويأخذ منه معاني دقيقة يكتبها حواشي على هذا المتن المتين بلفظ موجز مبين وبعد إتمام تحصيله جعلها شرحًا له وهو كما ترى شرح بديع يشهد بحسنه اشتهاره في أكثر الأمصار وتداوله على أيدي أولي الأبصار. وبعدما توفي الوالد الماجد حشره الله في زمرة العلماء الراسخين وجلس الأخ مكانه يشيد قواعد التدريس وبنيانه، راجع الشرح مرة ثانية فوقع له في بعض عباراته جرح وتعديل ولبعض مواضعه تبديل وتسهيل وإني طالما كنت شائقًا إلى أن أكتب على الشرح حواشي تبين مواضعه المشكلة وتحل مسائله المعضلة لكن كلما عطفت إليه العنان عاقتني حادثة من حوادث الزمان فلم تزل الحوادث تتزايد والدهر يكايد إلى أن تموجت أمواج المحن والفتن بحيث صارت سببًا لجلاء الأخ الأستاذ من الوطن فهاجر إلى الله ورسوله راجيًا قبول مسؤوله ولما بلغ قصبة سليمانية استبشر

وإنما صدر المصنف رحمه الله القسم الأول بالحمدلة وهذا بالبسملة إيماءً إلى أهمية هذا وأن ذاك كالآلة لإثبات مطالبه (الفقير إليه فرج الله زكي الكردستاني المريواني الأزهري).

= ذكره العظيم آبادي (١٣/ ١٢٧) وقال: وهو حديث حسن. وأخرجه أحمد في مسنده (٨٩٤٦)، وعبد الرزاق في مصنفه (١٠٤٥٥) نحوه.

نظري آنًا بعد آن. إلى أن أشار إليّ من لا يسعني مخالفته، ولا يمكنني إلا موافقته، أن أشرحه شرحًا وافيًا بإبراز مكنونات أسراره، وكافيًا في هدي من يستضيء بأضواء أنواره، فشمَّرتُ عن ساق الجد مبادرًا إلى مقتضى إشارته ساعيًا في تبيين معانيه وتوضيح عبارته، مميطًا بأنامل الأفكار اللثام عن وجوه خرائده. وكاشفًا ببنان البيان الأصداف عن فرائد فوائده. فجاء بحمد الله ذلك كذلك شرحًا شارحًا لكنوز خبيات فرائده. لائحًا به عن القناع وجوه مخدرات فوائده. خاليًا عن شوائب الخلل والنقصان. عاليًا عن أن يتطرق إليه قلم النسخ والبطلان. لئن أنكره الجهلة فسوف يذعن به الكملة. وإن ردّه المتعسفون، فسيقبله المنصفون، وإن كنت في ريب من المذكور، فانظر ثم ارجع البصر هل ترى من فطور، كل ذلك بيمن نقيبة أبي وأستاذي.

لا زال كاسمه سعيدًا أبدا   بجاه سيد البرايا أحمدا

بقدومه أهلها وجبالها وسهلها فأخبروا بذلك سلطان سلاطين الإسلام فأدرّ عليه شهرية تكافي أمره مع مزيد البر والإنعام أدام الله شوكته إلى قيام الساعة وساعة القيام ثم إني بقيت منفردًا عن الأحبة والإخوان مضطرب البال بالبلبال والأحزان مشتكيًا شكاية المطروح في الطريق. متحننًا حنين المفترق من الرفيق مترنمًا في شأنه وشأني:

بطالما كنا كغصني بان   لكن نما وزدت في النقصان

ولم أزل أترنم بهذا المقال إلى أن أنشدني الدهر بلسان الحال فقال بعدما تفرقوا وخرجوا «**هذا جزاء امرئ أقرانه درجوا**» ثم وهكذا بقي التعليق في حيز التسويف والتعويق إلى أن أشار إليّ والي الولاية منبع الفهم والدراية الزكي المروّج للعلماء الألمعي المشتاق إلى صحبة الأذكياء أدامه الله وأحسن حاله وأحسن من حاله مآله بالجلوس للتدريس والإفادة حسبما كان منا قانونًا وعادة واشتغل إذ ذاك أجل ابنيّ اللذين هما قرتا عيني وفقهما الله على العلم والعمل حسبما يحب ويرضى بتحصيل الشرح فأعادني بالترغيب والتشويق على ما كنت عليه من إرادة كتابة ذلك التعليق لكن كنت مترددًا فتارة يختلج في صدري أن أعلق الحواشي من غير مراجعة كتاب معتمدًا

....

ولما وفقت بعون الله للإتمام، سميته **(تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام)** أسأل الله أن ينفع به كل ذكي وغبي، بحرمة سيدنا ومقتدانا محمد الهاشمي القرشي صلى الله عليه وسلم وعلى آله كل غداة وعشي.

في ذلك على مجرد ما يسمح به نظري الفاتر وذهني القاصر كما هو عادتي في أكثر ما وقع مني من التدوين وتارة يخطر ببالي أن أراجع الكتب في ذلك تعديلًا وجرحًا وأتكلم فيها حرفًا حرفًا ولما رأيت أن الأول يفضي إلى الخروج من سبيل الجمهور والثاني إلى الإطالة وانقباض الصدور اخترت في ذلك أن أقتصر على المحاكمة بين هذا الشرح وشرح المقاصد فإنه كما أشرنا إليه أصله ومنه استخراجه وفصله فشرعت فيما أردت أرجح هذا تارة وذاك أخرى وتارة أرى أن رأيًا ثالثًا أليق وأحرى كيف ولقد أجاد في المقال من قال فهم رجال ونحن رجال فجاء بحمد الله وحسن توفيقه تعليقًا يليق أن تعلقه الحور على النحور ودرة يتيمة خلت عنها البحور ودقيقة كريمة خفيت عن الصدور بعد الصدور ثم إلى الله تصير الأمور ووقع الفراغ سنة ألف ومائتين وثلاثة وسبعين من الهجرة النبوية على صاحبها أزكى التحية.

....

تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام
للشيخ عبد القادر السنندجي الكردستاني
وحاشيته المحاكمات لأخيه الشيخ محمد وسيم
السنندجي الكردستاني وتعليقات بعض المحققين الأفاضل

(هذا) أي ما سيتلى عليك **(قسم الكلام من)** الكتاب المسمى بـ**(التهذيب وعلى الستة وقع التبويب)** لأن ما يذكر فيه إما أن يجب تقديمه في علم الكلام وهو الباب

قال: **(هذا قسم الكلام من التهذيب)** أقول لما ذكر من الديباجة أن هذا غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام علم أن كتابه قسمان قسم في تحرير المنطق وقسم في تحرير الكلام ثم لما قال الأول في المنطق كان الأوفق هنا أن يقول الثاني في الكلام إلا أنه لما صرح بأولية ما في المنطق استغنى عن التصريح بثانوية ما في الكلام فعدل إلى هذا تفننًا فيكون الحاصل أن هذا هو القسم الآخر من الكلام المهذب الكائن في تحرير علم الكلام فالظاهر أن إضافة القسم إلى الكلام إضافة الدال إلى المدلول إذا تقرر هذا علم أن تسمية الكتاب بالتهذيب ليست مستفادة من سابق كلامه ولا لاحقه وإن اشتهرت بين المحصلين فقول الشارح «**مد ظله**» من الكتاب المسمى الخ يفيد بظاهره أن المصنف رحمه الله أراد بالتهذيب الاسم وليس بظاهره.

(قوله: لأن ما يذكر فيه إلخ) أي في قسم الكلام الذي هو طرف من الكتاب ثم لا يخفى أن المراد مما يذكر إما الأمور المفردة من الحد والموضوع والغاية والعلم

(قوله أي ما سيتلى عليك) يشير إلى أن "هذا" عبارة عن الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني اهـ، فرج الله زكي **(قوله المسمى بالتهذيب)** أي في عرف المحصلين اهـ، منه **(قوله المسمى بالتهذيب)** يشير رحمه الله إلى أن التهذيب علم للقسمين وأن المصنف رحمه الله أراد كذلك كما هو المتبادر من سابق عبارته ولاحقها ولذا كان عرف المحصلين على ذلك وبهذا يندفع ما في المحشي رحمه الله اهـ، فرج الله زكي الكردستاني.

الأول في المقدّمة أولًا وحينئذ إما أن يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الأقسام الثلاثة للموجود وهو الباب الثاني في الأمور العامة أو ما يختص بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الباب الثالث في الأعراض أو بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الباب الرابع في الجواهر وإما بالواجب تعالى فإما باعتبار إرساله للرسل وبعثه للأنبياء وهو الباب السادس في السمعيات أولًا باعتباره وهو الباب الخامس في الإلهيات.

والنظر والأمور العامة والخاصة ونحوها فلا يصح قوله الآتي إما أن يبحث فيه عما إلخ وهو ظاهر فالواجب حينئذ أن يقول إما أن لا يختص إلخ أو يختص إلخ وإما المباحث المشتملة على تلك الأمور كما يدل عليه قوله إما أن يبحث فيه إلخ ويؤيده قوله فيما بعد كمباحث العلم والنظر إلخ. فلا يلائمه قوله إما أن يجب تقديمه إلخ فإن المتبادر منه في عرفهم هو ما يتوقف عليه الشروع في مسائل العلم من معرفة الحد والموضوع ونحوهما لا المباحث المشتملة على ذلك كما يؤيده صنيعه فيما بعد وعلى كل تقدير فالمراد مما يذكر إما المعاني كما يلائمه قوله إما أن يجب وقوله إما أن يبحث فيه فلا يصح قوله وهو الباب الأول في المقدمة إلخ ضرورة أن الظاهر من الأبواب هي الألفاظ أو النقوش فكان ينبغي أن يقول وهو المقدمة المعقود لها الباب الأول وهكذا أو الألفاظ والنقوش كما يلائمه ضبط طرف الكتاب فلا يلائمه نسبة وجوب التقديم والبحث إليه وبالجملة لا يخلو عن اضطراب كما يظهر لمن لاحظ وجه الضبط المذكور في شرح المقاصد ثم تقييد الأبواب بالأولية والثانوية ونحوهما مستدرك بالنظر إلى ما هو المقصود هنا أعني وجه الحصر في الأبواب الستة فقط لكن الأمر في ذلك سهل.

....

الباب الأوّل في المقدمة

منها ما رأوا تقديمه في كلّ علم كمعرفة حدّه وموضوعه وغايته ومنها ما صدَّروا به علم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر والدليل لأن تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على منكري حصول العلم مطلقًا[1] أو استفادته من النظر مطلقًا أو في الإلهيات خاصة يتوقف على ذلك وبدءًا بما رأوا تقديمه في كل علم لذلك ولكونه مقدمة الشروع فقال **(الكلام هو العلم بالعقائد)** وهي الأحكام التي يتعلق

(قوله: منها ما رأوا تقديمه في كل علم إلخ) إما أن يراد به ذكره في أوائل كتب العلم كما يفيده ظاهر العبارة وظهور كون المقدمة هنا مقدمة الكتاب وقوله الآتي وبدءًا بما رأوا تقديمه إلخ كان الأولى حذف المعرفة وإن ذكرها المصنف أيضًا في شرح المقاصد وإما أن يراد به كونه مما يتوقف الشروع في مسائل العلم على تصوره أو التصديق به كما يؤيده لفظ المعرفة فمع كونه بعيدًا من العبارة جدًا لا يصح قوله الآتي لذلك ولكونه مقدمة الشروع فتأمل ثم ههنا بحث وهو أن

(قال المصنف رحمه الله الكلام هو العلم إلخ) أي علم الكلام هو إلخ وإنما سموا علم التوحيد بعلم الكلام إما لأن أشهر مسألة وقع فيها الخلاف هي أن كلام الله المتلو حادث أو قديم كما قاله الأستاذ في الرسالة التوحيدية وإما لأن مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا وإما لأنه يورث القدرة على الكلام في تحقيق المرام وقيل غير ذلك اهـ، فرج الله زكي الكردستاني.

---

(١) عن حقيقة العلم وآراء العلماء فيه انظر: المغني للقاضي عبد الجبار (١٢/ ٢٢، ١٣)، والتمهيد للمصنف (ص ٣٤)، وأصول الدين للبغدادي (ص ٦، ٥)، والإرشاد لإمام الحرمين (ص ١٢، ١٣)، والمحصل للرازي (ص٦٩)، ومعالم أصول الدين له (ص٥)، وشرح المواقف للجرجاني (ص٣٦، ٢٩) وشرح المقاصد للسعد (ص١٥، ١٣)، والدليل القويم للعبدري (ص١٣، ١٤).

الغرض بمجرد اعتقادها بالقلب وأما التي يتعلق الغرض بعملها وإن كان الاعتقاد بها أيضًا مقصودًا فالعلم بها علم الفقه والمراد بالعقائد **(الدينية)** المنسوبة إلى دين

المنطق أيضًا مصدر بمباحث العلم والنظر فلا يتم قوله خاصة ويجاب بأن المراد من الاختصاص بعلم الكلام هو الاختصاص الإضافي على ما صرح به المصنف في شرح المقاصد حيث قال وليس في العلوم الإسلامية ما هو أليق ببيانه أهــ. ويمكن أن يقال إن ذكرهما في المنطق من حيث التصوير والتقسيم تتميمًا لبيان موضوعه وهنا من حيث أن يعرف به أن العلم هل يحد أو لا وأن العلم هل يحصل من النظر أو لا وأن النظر هل يفيده مطلقًا أو لا وهما على هذا الوجه الذي يكون المقصود منه التحصل والرد المذكورين لم يصدر بهما غير كتب الكلام فهما في المنطق من متممات مقدمة الشروع بخلافهما ههنا فتدبر[١].

(قوله: بمجرد اعتقادها بالقلب) المراد من الحكم هنا هو النسبة التامة الخبرية لا الحكم الشرعي المصطلح لأهل الأصول أعني الوجوب والندب ونحوهما فإنها محمولات لمسائل الفقه وليست مورد الاعتقاد حقيقة وأما النسبة التامة بينها وبين موضوعاتها وإن كانت موردًا له لكن الغرض منها ليس مجرد ذلك الاعتقاد بل الغرض هو الاعتقاد وكيفية العمل معًا ولذا جعل نحو قولنا تجب النية في الصلاة ويجب التصديق بأن الله قادر ونحوه من مسائل الفقه دون الكلام مع أن موضوعهما الاعتقاد وذلك لأنه اعتبر فيهما الكيفية المتعلقة بالأفعال أيضًا فتدبر وههنا بحث وهو أن مسائل أصول الفقه كقولنا الإجماع حجة يتعلق الغرض باعتقادها دون العمل

---

(١) أشار إلى أن المراد من العلم على تقدير حمله على المعنى الإضافي جميع المسائل الكلامية بما فيها مباحث الأمور العامة والجوهر والعرض والنظر والدليل على المختار، ومبحث الإمامة والنبوة، وإضافته إلى التوحيد والصفات؛ لكون مسائلهما بعضه، وليس المراد منه خصوص المسائل المتعلقة بالتوحيد والصفات، فلا وجه لما قيل: لو أريد المعنى الإضافي كان محمول القضية أخص من موضوعها بل مباينًا له، فإن مبنى علم الشرائع عبارة عن المسائل الكلامية، ولا شك أن العلم المتعلق بالتوحيد والصفات أخص منها بل مباين لها ضرورة مباينة الجزء الخارجي لا كله.

نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم سواء بطريق الجزئية أو المبدئية وسواء كانت من الدين في الواقع ككلام أهل الحق أم لا[١] ككلام الفرق المبتدعة الضالة كذا في شرح المقاصد فإذا يكون المراد من العلم مطلق التصديق سواء طابق الواقع أو لا ليشمل إدراك المخطئ فلا يصح قوله **(عن الأدلة اليقينية)**[٢]

بها فتدخل في التعريف فلا يكون مطردًا قلت يمكن أن يجاب بأنا لا نسلم أن الغرض فيها لا يتعلق بالعمل فإن المجتهد كما يعتقدها فكذلك يستعمل موضوعاتها في استخراج الأحكام بتحصيل الظن بها فالمسائل في الكلام مقصودة لذاتها وفي أصول الفقه مقصودة من حيث أعمالها في الفقه وجعلها مبادئ وأصولًا لتحصيل الظن بأحكامه فتنبه وقد يقال لا بعد في خروجها بقيد اكتساب العلم عن الأدلة اليقينية فليتأمل.

(قوله: بطريق الجزئية) مما هو عقيدة إسلامية **(قوله: أو المبدئية)** مما هي وسيلة إليها كما صرح به **(قوله: مطلق التصديق)** أي الجازم ليخرج الظن كما يأتي **(قوله: سواء طابق الواقع أم لا)** أي في نفس الأمر لا في زعم المعتقد وإلا لم يحتج في شموله إدراك المخطئ إلى هذا التعميم فإن اعتقاده في العقائد مطابق للواقع في زعمه وإلا لم يصح قولهم. اعتبروا في أدلتها اليقين كما يأتي وهو ظاهر.

---

(١) أي من الدين بحسب الزعم.

(٢) يفصح عن ذلك لفظه في (شرح المقاصد) حيث عرف الكلام بأنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة اليقينية، ثم قال: وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية، وفيه: إن المتبادر من علم الشرائع والأحكام خصوص علم الفقه.
وذكر الفاضل العصام وجهين: أحدهما: إن مبنى علم الشرائع هي المسائل الكلامية؛ إذ هي المبنى أولاً وبالذات، وقواعد عقائد بالإضافة البيانية عبارة عن ذلك المبنى؛ أعني: المسائل، والمراد من أساسها بقية أجزاء علم الكلام؛ أعني: المبادئ والموضوع، فقد ضم بعض أجزاء الكلام إلى بعض، وحمل عليها قوله: علم التوحيد. وفيه: إن المتبادر من علم الشرائع هو الفقه، ومبناه أولاً وبالذات أصول الفقه والمسائل الكلامية مبنى بواسطة توقف الأصول عليها، فإذا أريد من المبنى ما يكون بالذات لم يتناول المسائل، وإذا أريد الأعم تناول المبادئ والموضوع، وأيضًا كان الظاهر حينئذٍ أن يقول: (وأساسه) أي: المبنى =

أي المكتسب ذلك العلم عنها لدلالته على أن المراد منه العلم اليقيني لأن الدليل اليقيني ما يفيد اليقين إلا أن يقال المراد بالأدلة اليقينية ....

(قوله: لدلالته الخ) متعلق بقوله فلا يصح.

(قوله: العلم اليقيني) أي المطابق للواقع في نفس الأمر.

(قوله: لأن الدليل اليقيني إلخ) الأولى أن يقول لأن المستفاد من الدليل اليقيني

(قوله: أي المكتسب) أشار بهذا التفسير رحمه الله إلى أن قوله عن الأدلة متعلق بالعلم باعتبار تضمنه معنى الاكتساب لا المقصود منه تقدير المتعلق كما أشار الشارح إليه في بعض تعليقاته على هذا الشرح ثم اعلم أن المصنف رحمه الله ترك بيان الغاية وهي الوصول إلى الإيقان وإتقان الإيمان في المقاصد وإحكام أحكام الدين عن التزلزل في العقائد اكتفاءً بقوله عن الأدلة اليقينية(١) إذ هو يفيد ذلك وهذا أولى مما قاله الشارح فيما بعد فتأمل اهـ، فرج الله زكي.

= بالإضمار، وقد علمت ما يتبادر من العقائد، وما هو الأصل في الإضافة .ثانيهما: إن علم الشرائع بمعنى معرفة الأحكام العملية الجزئية، وعقائد الإسلام الاعتقادات القائمة بآحاد أهل الإسلام، وإضافة القواعد بيانية؛ إذ هذه الاعتقادات أساس الأعمال، وفيه: إن المتبادر من القواعد الاصطلاحية ومن الإضافة غير البيانية. وذكر بعضهم أن المراد من الشرائع والأحكام وعقائد الإسلام شيء واحد، وهو المسائل الشرعية أعم من الاعتقادية والعملية، فإن هذه الألفاظ قد تطلق على هذا المعنى العام على ما يستفاد من (شرح المقاصد)، وبالقواعد تلك المسائل أيضًا بالإضافة البيانية، وإضافة المبنى والأساس على معنى التبعيض، والمراد من العلم الإدراك. فحاصله: إن المبني من بين العلوم المتعلقة بالشرائع وبالأحكام بالمعنى العام، وأن الأساس من بين القواعد والمسائل التي هي نفس عقائد الإسلام بالمعنى العام أيضًا هو علم التوحيد، ففي القرينة الأولى مدح للعلم والثانية لمعلومه. وذكر بعضهم أن الكلام عبارة عن المسائل المبرهنة، أو عن التصديقات المتعلقة بها، وقواعد عقائد الإسلام عن نفس الأحكام مجردة عن البرهان، فيصح اعتبار الأساسية. وفي كلام بعضهم: إن الكلام هو التصديقات والقواعد متعلقاتها أو بالعكس، ويصح أن يكون كل من التصديق ومتعلقه أساسًا للآخر؛ إذ الأول يتوقف عليه كون المتعلق قضية بالفعل والثاني محل للأول، فهذه وجوه ثلاثة عشرة لا يخفاك ما في الخمسة الأخيرة منها، وأظهرها ما اختاره المحشي، وبعضهم قد انتحل من هذه الوجوه وجوهًا أُخر، والله أعلم.

(١) الأدلة اليقينية ما يفيد الجزم والثبات ويطابق الواقع يعني كان الاكتساب على طريق الجزم اهـ.

اليقينية بزعم المستدل ثم إنهم اعتبروا في أدلتها اليقين لأنه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بخلاف العمليات فخرج عن التعريف علم الله وعلم الرسول بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد ويدخل علم الصحابة وإن لم يسمّ في ذلك الزمان بالكلام كما أن علمهم بالعمليات فقه وإن لم يسم به ....

إنما هو اليقين لأنه بصدد إثبات أن المراد من هذا العلم هو اليقيني فيكون الأنسب بهذا هو ما ذكرنا لا ما ذكره فتأمل.

(قوله: اليقينية بزعم المستدل) أي المطابقة للواقع باعتقاده سواء كانت مطابقة في نفس الأمر أم لا فالتعبير بالزعم بالنسبة إلى الواقع لا بالنظر إلى اعتقاده كيف وقد اعتبر في أدلته اليقين فتدبر.

(قوله: ثم إنهم اعتبروا في أدلتها اليقين إلخ) يحتمل أن يكون جوابًا عما يقال إذا كان المراد من العلم هنا مطلق التصديق الشامل لإدراك المخطئ فلم أخذوا في أدلتها اليقين ولم يكتفوا بمطلق الأدلة ليشمل إدراك المخطئ من غير تأويل وحاصل الجواب أنهم لو اعتبروا مطلق الأدلة لدخل فيها الظنية مع أنها غير معتبرة في الاعتقاديات على خلاف في الظن الغالب القريب من اليقين كما يأتي أواخر الكتاب فاعتبروا فيها اليقين لإخراج الظن لا لإخراج إدراك المخطئ فيؤول اليقين المعتبر فيها إلى التصديق الجازم سواء طابق الواقع أم لا ويتردد النظر في أنهم هل اعتبروا في هذا اليقين الثبات كالجزم أو لا كالمطابقة والظاهر من تعبيرهم بلفظ اليقين هو اعتباره لكن ينبغي اعتباره بزعم المستدل ضرورة أنه قد يزول كما للمخطئ عند الاطلاع على ما في الواقع ويحتمل أن يكون تحقيقًا للمقام وحاصله أنهم اعتبروا في أدلة العقائد اليقين في نفس الأمر إذ لا عبرة بالظن إلا في الفروع فعقائد المخطئ غير معتبرة وإن كانت يقينية في زعمه لكنهم أوّلوا اليقين في هذا التعريف ليدخل علم المخطئين فيه لا للاعتداد به شرعًا بل للاتفاق على أن عقائدهم المدونة تسمى علم الكلام ولكل وجهة فتوجه.

(قوله: فخرج علم الله الخ) أي بقيد الاكتساب فإن علمهما ليس كسبيًّا على ما حقق في محله وقوله وكذا اعتقاد المقلد الخ أي فيمن يسميه علمًا فإنه من حيث

....

(وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق بذلك) ....

التقليد ليس من أهل الكسب فاندفع ما يقال من أنه قد يرتب النظر بقوله هذا معتقد مقلدي وكل معتقد له صحيح فهذا صحيح فإنه حينئذ من أهل النظر وقد يقال إنه خارج بالعلم أما على أن يكون المراد منه اليقيني في نفس الأمر فظاهر وأما على أن يكون المراد ما هو بزعمه فللظاهر الذي سبق منا من اعتبار الثبات فيه ولو بزعمه لأن اعتقاده من حيث إنه مقلد ليس بثابت لما صرح به في شرح المقاصد من أن اعتقاده عقدة في القلب تزول بالتشكيك فتدبر ثم القرينة على أن متعلق عن إلخ هو الاكتساب هو ما تقرر من أن مسائل العلم يجب أن تكون نظرية فإنه لا معنى للمسألة إلا ما يسأل عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي ليتبين لميته وهو من هذه الحيثية كسبي لا بديهي كذا قالوا.

(قوله: وموضوعه) اتفقت كلمة القوم على أن تمايز العلوم في النفس إنما هو بحسب تمايز الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع إفادة لما يتميز به بحسب الذات بعدما أفاد التعريف التميز بحسب المفهوم لكن ههنا فائدة ينبغي أن ينبه عليها وهي أنهم صرحوا تارة بأن الموضوع من مقدمات الشروع وتارة بأنه جزء من العلم على حدة وتارة بأنه من مبادئه فما وجه ذلك ثم إنهم قد وجهوا ذلك بأن هناك أمورًا أحدها التصديق بهليته البسيطة أعني التصديق بوجود الموضوع في نفسه وهو الذي عدّوه جزءًا من العلوم بدليل تعليلهم لذلك بأن ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له وثانيها تصوره وعدّوه من المبادئ التصورية وإنما لم يجعلوا التصديق بهليته البسيطة من المبادئ كما جعلوا تصوره منها لأنهم أرادوا بالمبادئ التصديقية المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم وثالثها التصديق بهليته المركبة أي موضوعية الموضوع وعدّوه من مقدمات الشروع كما هنا وإنما لم يجعلوه أصلًا وداخلًا في العلم لأنه إنما يتحقق بعد كماله فهو بثمراته أشبه منه بأجزائه وأما تصور مفهوم الموضوع أعني ما بحث عن أعراضه الذاتية في العلم فهو في صناعة المنطق فهذه أمور أربعة ربما يقع فيها الاشتباه كذا حققه المصنف رحمه الله.

....

أي بالعقائد الدينية لأنه يبحث فيه عن أحوال الصانع من القدم والوحدة وغيرهما وعن أحوال الجسم والعرض والحدوث والتركب من الجواهر الفردة وقبول الفناء ونحو ذلك وعن أحوال الحال والمعدومات من الانتفاء وعدم التمايز المحتاج إليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة[(١)] موجودة إلى غير ذلك مما هي عقيدة إسلامية أو وسيلة إليها والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ويمكن أن يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات المنتسبة لأنها المحط للفائدة فلا إشكال

(قوله: أي بالعقائد الدينية إلخ) أي الأحكام والنسب التي ذكرناها ولا يخفى أنه كما يكون للحكم تعلق بالطرفين فلهما تعلق به فلا يرد أن الأولى أن يقول من حيث يتعلق به ذلك كما قال في شرح المقاصد هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية على أنه يحتمل كون اسم الإشارة للمعلوم والضمير في يتعلق للعقائد فلا اختلاف فحينئذ الأولى أن يقول أي العقائد الخ بدون الباء ليصلح لكل من الإشارتين هذا. **(قوله: المتناول للموجود والمعدوم)** إن قيل إذا أريد من الوجود أعم من الذهني وغيره يساوي الموجود المعدوم في العموم قلنا لا يصح ذلك عند من ينفي الوجود الذهني ثم هذا التعميم إنما يحتاج إليه عند من يجعل مباحث المعدوم والحال من مسائل علم الكلام كما هنا.

(قوله: ويمكن أن يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات إلخ) أقول المعلوم من

(قوله: لأنه يبحث إلخ) لما كان ذلك بيانًا للتصديق بموضوعية الموضوع عللوه بذلك اهـ، منه. **(قال: قدس سره وقد يقال إلخ)** أراد بالعقائد المحمولات وبالمعلوم من حيث ما يثبت له ذلك فلا يرد النسبة لأنها لا يثبت لها ذلك فاندفع ما في الحاشية وإن كان ما قاله وجهًا آخر لدفع الإشكال ثم موضوع العلم ما يرجع إليه مسائله فيكون جهة وحدتها إذ فيه اشتراكها وبه اتحادها فإثبات العقيدة الدينية أو ما تتوقف هي عليه للمعلوم جهة جامعة لمسائل العلم كالبحث عن قدرته تعالى ووجوده ووحدته مثلًا اهــ، فرج الله زكي.

(قوله: وقد يقال المعلوم الخ) يعني أن بيان الموضوع أي التصديق بموضوعية الموضوع لا يكون بدون تميز الموضوع وفي هذا البيان لا تميز له لأن المعلوم المذكور لا

---

(١) إذ تمايزها ينفي حينئذ عدميتها، وإذ لا واسطة يتعين وجودها. حلبي.

وفائدته أمور[١] غاية الكل الفوز بسعادة الدارين وكأنّ المصنف رأى أنه من العلوم التي غايتها أنفسها فاكتفى ببيان حده فيكون ما ذكر غاية الغاية **(والعلم لا يعد لوضوحه)**

حيثية التعلق بالمحمول كما يتناول الموضوع يتناول الحكم أيضًا فليس هذا إلا خروجًا من ورطة ووقوعًا في أخرى فالتحقيق أن قول المصنف وموضوعه إلخ ليس تصويرًا للموضوع كما ظنه «**مد ظله**» حتى يعترض بعدم الطرد ونحوه بل هو بيان التصديق بموضوعية الموضوع فإنه الذي عدّ من مقدمات الشروع كما مر وقد سبق أنه يتحقق بعد كمال العلم والتفحص عن مسائله فهو تحقيقًا من اللواحق وإن كان إجمالًا من السوابق كما صرح به المصنف في شرح المقاصد وبعد الفحص المذكور لا يشتبه الموضوع بالمحمول أو الحكم فلا إشكال أصلًا.

(قوله: الفوز بسعادة الدارين) ذكروا أن الفائدة والغاية والمنفعة أمور لا تختلف إلا بالحيثية والاعتبار وفي شرح المقاصد ما حاصله أن غاية الكلام أن يصير التصديق بالأحكام الشرعية متقنًا محكمًا لا يزلزله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام أمر المعاش على وجه لا يؤدي إلى الفساد وفي الآخرة النجاة من العذاب المرتب على سوء الاعتقاد فافهم.

(قوله: فاكتفى ببيان حده) لم يقل وموضوعه مع أنه مذكور أيضًا لأن ما يستغنى به عن بيان الفائدة التي هي نفس العلم هو بيان حده لا موضوعه ثم كون العلم غاية لنفسه بمعنى أنه مقصود في ذاته وليس آلة لعلم آخر لا يوجب ترك بيان نحو هذه الفوائد.

(قوله: فيكون ما ذكر غاية الغاية) الإتيان بفاء التفريع صريح في أن المراد بما ذكر هو الأمور التي غايتها الفوز لا الفوز نفسه فإن كون تلك الأمور غاية الغاية هو الذي يكون متوقفًا على اعتبار كون علم الكلام غاية لنفسه ضرورة أن الفوز المذكور غاية الغاية وإن لم يعتبر الكلام من العلوم التي هي غاية أنفسها فلو أريد بما ذكر

يتميز عن المحمول وحاصل الدفع ظاهر مع أن المقصود من ذلك تميز العلم عن سائر العلوم بتغاير الموضوع والبيان المذكور كاف فيه والتناول للمحمول لا يضره اهـ، منه.

---

(١) خمسة.

واختاره الإمام الرازي لوجهين: الأول أن علم كل أحد بأنه موجود ضروري وهذا علم خاص والمطلق جزء منه فيكون هو أولى بأن يكون ضروريًا. والثاني أن غير العلم يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وهذا حجة على من يقول إنه معلوم لكن لا بالضرورة وأجيب بأن مبنى الوجهين على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله

الفوز نفسه لم يكن للتفريع وجه فافهم لكن الأولى حينئذ أن يقول فيكون ما ذكر فائدة الغاية إلا أن يقال أشار بذلك إلى اتحادهما ذاتًا كما مرت الإشارة إليه.

(قوله: واختاره الإمام لوجهين إلخ) اعلم أن الوجهين المنسوبين إلى الإمام أوردهما المصنف في شرح المقاصد لإثبات كون العلم واضحًا ضروريًّا عنده حيث قال ذهب الإمام إلى أن تصور العلم بديهي لوجهين الأول أنه معلوم يمتنع اكتسابه أما المعلومية فيحكم الوجدان وأما امتناع اكتسابه فلأنه إنما يكون بغيره معلومًا ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه أو بغيره مجهولًا والغير إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطلوب والثاني أن علم كل أحد بوجوده ضروري أي حاصل بلا نظر وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهي بديهي بل أولى بالبداهة فمطلق العلم بديهي وهو المطلوب أهـ فعلم أنه جعل المطلوب في هذين الوجهين بداهة العلم لا أنه لا يحد وإن كانت بداهته مستلزمة لعدم تحديده وعلم أيضًا أن كلًّا من هذين الوجهين على تقدير تمامه مستلزم للمطلوب المذكور وحجة على من يقول إنه معلوم لا بالضرورة بل بالاكتساب وكذا على من يقول إنه مجهول خفي كالغزالي رحمه الله وعلم أيضًا أن كلًّا منهما كما يصلح وجهًا لبداهة العلم يصلح وجها لعدم تحديده وعلم أن وجه الدور قد أخذ فيه شيئان معلومية العلم وامتناع اكتسابه وأما الشارح «**مد ظله**» لما ذكر وجه الدور ناقصًا غير تام حيث لم يذكر فيه معلومية العلم كما يرى لم يصلح وجهًا إلا على عدم التحديد فقط فهو لا يستلزم ضرورة العلم ولا خفاءه ولا ينافيهما أيضا ولذا قال في المذهب الآتي وربما نصر بالدليل الثاني نعم ينافي القول باكتسابه وهو معنى قوله وهذا حجة على من يقول إنه معلوم لا بالضرورة إن قيل فلعل الشارح «**مد**

....

والضروري حصول علم جزئي بوجوده وهو غير تصوره وغير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئي لا بتصوره والعلم على تقدير اكتسابه يتوقف تصوره على تصور غيره وقيل لا

ظله» أورد الوجهين اللذين ذكرهما لإثبات عدم التحديد فقط من غير نظر إلى وضوحه قلت هذا محتمل ولكن لا يلائمه تخصيص أحد الوجهين بكونه حجة على من يقول إنه معلوم لا بالضرورة فتأمل حق التأمل **(قوله: وحصول علم جزئي بوجوده وهو غير تصوره)** إن قيل لا معنى لحصول العلم إلا وصول النفس إلى المعنى وحصوله فيها والعلم لما كان من المعاني النفسية يكون حصوله في النفس تصورًا وعلمًا به فإذا كان حصول العلم بوجوده بديهيًّا كان تصوره بديهيًّا وهو المطلوب وكذا إذا كان تصور الغير الذي يكتسب به العلم متوقفًا على حصول العلم كان متوقفًا على تصوره وهو الدور أجيب بأنه سيأتي أن حصول المعاني النفسية في النفس قد يكون بأعيانها وهو المراد بالوجود المتأصل وذلك اتصاف بها لا تصور لها وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الظلي وذلك تصور لها لا اتصاف بها فحصول عين العلم بالشيء لا يكون تصورًا لذلك العلم كما أن حصول مفهومه في النفس لا يكون اتصافًا به نعم يكون ذلك اتصافًا بمفهوم العلم فثبت المغايرة بين حصول العلم وتصوره وهو المطلوب.

(قوله: والعلم على تقدير اكتسابه بتوقف تصوره إلخ) وفي شرح المقاصد ما يدفع الجواب وحاصله أن تصور الغير وحصول العلم به يستلزم إمكان العلم بأنه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو محال فاكتساب العلم يكون محالًا لاستلزامه تصور الغير المستلزم للمحال المذكور وأجاب عنه بأنه إن أريد أن العلم بالغير يستلزم إمكان العلم بأنه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم وإن أريد في الجملة

(قوله: وهو غير تصوره) سلمنا ذلك[1] لكن تصوره لازم لحصوله كما في سائر الوجدانيات وذلك كاف فيها هنا اهـ، منه.

---

(١) أي تصور حقيقة العلم المطلق فإن أكثر الناس يعلمون أشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق.

يحد لخفائه وإليه ذهب الغزالي وربما نصر بالدليل الثاني وطريق معرفته عنده القسمة والمثال أما القسمة فقولنا الاعتقاد إما جازم أو غير جازم والجازم إما مطابق للواقع أو غير مطابق والمطابق إما ثابت أو غير ثابت وأما المثال فكأن يقال العلم إدراك البصيرة المشابه لإدراك الباصرة أو يقال هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين واعلم أن مراد هذا القائل أنه لا يحد بعبارة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فإن ذلك متعسر في أكثر الأشياء بل في أكثر المدركات الحسية فكيف لا[1] في الإدراكات الخفية وإلا فالقسمة والمثال إن أفادا تمييزًا صلحا معرّفًا وإلا لم يحصل بهما معرفة هذا وإذ علمت بأن العلم لا يحد فاعلم أن **(التفسير له بمثل حصول صورة الشيء في العقل أو الاعتقاد**

فغير مفيد لجواز أن يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب أهـ. أقول وفيه نظر لا يخفى على الفطن فالتحقيق أن اللازم من ذلك حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمفهوم مطلق العلم فإنه الذي يتوقف على تقدير اكتسابه على حصول العلم بالغير وذلك غير محال كما هو ظاهر إنما المحال حصول العلم بالعلم الخاص قبل العلم بحصول عين مطلق العلم وليس فتفطن فإنه من المزالق.

(قوله: وطريق معرفته عنده) فالسير عنده تحديده بالحد الحقيقي كما سيصرح به «**مد ظله**» لا بيان ما يفيد تميزه فإنّه يحصل بالقسمة ولا ما يفيد تفهيم حقيقته فإنّه يحصل بالمثال على ما نقله المصنف عن الغزالي لكن قال فظهر أنّه لا يريد بالمثال جزئيًّا من جزئياته كاعتقادنا أنّ الواحد نصف الاثنين كما فهمه البعض فقوله «**مد ظله**» أو يقال هو كاعتقادنا أن الواحد إلخ لا يخلو عن شيء.

(قوله: حصول صورة الشي إلخ) قالوا لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها إدراك العقل فيفسر بالحصول المذكور وربما يعدل عنه إلى وصول النفس إلى المعنى نظرًا إلى أن العلم صفة العالم والحصول صفة المعلوم لكن سيأتي من الشارح «**مد ظله**» أن حصول الصورة في العقل أيضًا صفة العالم ومنها ما يشمل التصور

(قوله: وأما بأمر المثال) المثال يطلق على المشابه وعلى الجزئي فالأول للأول والثاني للثاني اهـ، منه.

---

(١) يعسر.

الجازم المطابق الثابت أو صفة ينجلي بها) أي ينكشف انكشافًا تامًّا بتلك الصفة **(المذكور)** أي ما من شأنه أن يذكر ويلتفت إليه أو ما يمكن أن يعبر عنه وإنما فسرنا التجلي بالانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لأن العلم عند القائلين بهذا التعريف مقابل للظن **(لمن قامت هي)** أي تلك الصفة **(به أو إدراك المركب أو الكلي)** ويسمى إدراك البسيط أو الجزئي معرفة **(تنبيه على اختلاف الاصطلاحات)** وليس شيء منها حدًّا يفيد تصوّر حقيقة العلم وإنما يفيد بيان ما اصطلح عليه فلا ينافي القول بأنه لا يحد **(وحقيقة النظر حركة النفس)** من المطلوب المشعور به بوجه **(في المعقولات)** المخزونة

المطابق والتصديق اليقيني ولهم فيه عبارتان إحداهما ما ذكره المصنف بقوله أو صفة ينجلي بها إلخ والأخرى صفة توجب تميزًا لا يحتمل النقيض والمراد من عدم احتماله عدمه في متعلق التميز وليس المراد نقيض التميز أو الإيجاب كما توهم البعض.

(قوله: لا يشمل الظن إلخ) وكذا لا يشمل الجهل واعتقاد المقلد على ما صرحوا به.

(قوله: لمن قامت هي إلخ) عدل عن قولهم للعالم تفاديًا عن الدور.

(قوله: وحقيقة النظر) لما قسموا العلم إلى التصور والتصديق وكلًّا منهما إلى الضروري والنظري كان الأنسب بمباحث النظر أن تذكر بعد مباحث العلم كما هنا ولما كثرت تعريفاته بين حقيقته ليعلم أن الحقيقة واحدة وكثرة التفاسير إنما هي لاقتصار البعض على بعض أجزائه والآخر على بعض لوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه واصطلاحًا على ذلك كما ستأتي الإشارة إليه.

(قوله: المشعور به إلخ) وذلك لأنا إذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري أو تصديقي يكون لا محالة مشعورًا به من وجه غير الوجه الذي حاولنا تحصيله.

(قوله: في المعقولات المخزونة إلخ) وهي المبادئ إن قيل تلك تجعل تارة منتهى الحركة الأولى وتارة مبدأ الثانية وتارة ما فيه الحركة فكيف التوفيق قلت هي من حيث الوصول إليها منتهى الأولى ومن حيث الرجوع منها مبدأ الثانية ومن حيث التصرف

(قوله: حركة النفس) إطلاق الحركة على الانتقالات الواقعة للنفس من معقول إلى آخر دفعة إنما هو على سبيل التشبيه لعدم وجود المسافة اللازمة في الحركة اهـ، منه.

عندها إلى أن تظفر بمبادئه ومنها **(عودا)** احتراز عن الحدس لانتفاء حركة العود فيه **(على بدء)** للحركة الأولى **(لتحصيل)** المطلوب **(المجهول)** من حيث إنه مجهول فكان الحاصل أنه مجموع الحركتين وأما الترتيب الذي ذكره في تعريفه فهو لازم من لوازمه **(وكونه)** أي النظر **(مفيدًا للعلم[١] في الجملة)** خلافًا لمن قال إنه لا يفيده

فيها للترتيب المخصوص ما فيه الحركة وأقول هي من حيث ملاحظتها لأخذ المناسب وترك غير المناسب ما فيه الأولى.

(قوله: فكان الحاصل أنه إلخ) أي حقيقة النظر مجموع الحركتين المذكورتين وهما من جنس الحركة في الكيف لتوارد الصور والكيفيات على النفس على ما في شرح المقاصد ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب وإزالة لما يمنعه من الغفلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويترك البعض وترتيب للمأخوذ وغاية يقصد حصولها وكثيرًا ما يقتصر في التفسير على بعضها كما قال وأما الترتيب الذي إلخ .

(قوله: من حيث إنه مجهول إلخ) إشارة إلى نكتة وضع المظهر موضع المضمر فإن هذا المجهول هو مبدأ الحركة المشعور به بوجه والنكتة هي أن تحصيل ذلك المبدأ إنما هو من حيثية وجهه المجهول لا وجهه المشعور به وإلا لزم تحصيل الحاصل ومن ههنا يظهر الجواب عن الشبهة المشهورة عن الإمام في امتناع اكتساب التصورات على ما هو مذكور في المطولات.

(قال: وكونه) مبتدأ وخبره قوله ضروري والمعنى أن العلم بإفادة النظر للعلم ضروري لا أن المعنى لا يقابل النظري ولذا حملوا الخلاف في أن العلم الحاصل عقب النظر ضروري أو نظري على اللفظي كما هو مسطور في كتب الأصول.

(قوله: مفيدًا للعلم إلخ) نقل عن الإمام أنه قال لا نزاع في إفادة النظر الظن وإنما النزاع في اليقين الكامل لكن الشبهة المذكورة للمخالفين هنا تنفي كونه مفيدًا للتصديق مطلقًا كما ترى.

---

(١) بالمنظور فيه.

أصلًا لأن كون النظر مفيدًا إن كان ضروريًّا لم يقع فيه خلاف كقولنا الواحد نصف الاثنين وإن كان نظريًّا يلزم إثبات إفادة النظر بإفادة النظر **(ولو في الإلهيات)** خلافًا للقائل بأنه لا يفيد العلم فيها لأن الحقائق الإلهية من ذاته وصفاته لا تتصور والتصديق

(قوله: لأن كون النظر مفيدًا) أي لأن الحكم بأن النظر مفيد للعلم.

(قوله: كقولنا الواحد نصف إلخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله أنه لو كان ضروريًّا لما وقع فيه اختلاف العقلاء ولكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الوضوح بلا تفاوت لأن التفاوت دليل الاشتباه وهو ينافي الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت أهـ فظهر أن الشارح «**مد ظله**» اقتصر على ذكر إحدى هاتين الشبهتين فتنبه.

(قوله: يلزم إثبات إفادة النظر إلخ) أي من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى إفادة النظر وهذا دور ويلزم التناقض أيضًا من جهة كونه معلومًا وليس بمعلوم أما الأول فلكونه وسيلة وأما الثاني فلكونه مطلوبًا وقد يقال لا نسلم لزوم الدور لأنه لو أريد أن العلم بإفادة النظر يتوقف على العلم بإفادة النظر فغير مسلم لأن معنى إثبات القضية النظرية هو أن العلم بها يستفاد من النظر بأن تعلم المقدمات مرتبة فتعلم النتيجة من غير توقف على العلم بكون المقدمات مستلزمة للنتيجة فعلى هذا كون الحكم بأن النظر مفيد نظريًّا موقوفًا على النظر إنما يتوقف على كون النظر مفيدًا لا على العلم به كما أن تصور الماهية يستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى أنها تتصور فتتصور وإن لم يعلم الاختصاص واللزوم وإن أريد أن العلم بها يتوقف عليها لا على العلم بها فليس ذلك دورًا فإن الموقوف حينئذ هو التصديق بإفادة النظر والموقوف عليه هو صدق كون النظر مفيدًا وقد يجاب بأن مبنى كلام المخالف على أن التصديق بالنتيجة أي العلم بحقيقتها إنما يلزم من التصديق بالمقدمات وبكونها مستلزمة للمطلوب فلو اعتبر اللزوم المعتبر في القياس بين التصديق من غير اعتبار العلم بالاستلزام كما بين تصور الماهية وتصور خاصتها اللازمة سقط ذلك الكلام كذا في شرح المقاصد لكن فيه نظر لا يخفى على أهله فتدبر.

....

بها فرع التصور **(وبدون المعلم)** عطف على في الإلهيات خلافًا لمن قال لا بدَّ من المعلم ليرشدنا إلى معرفته ويدفع الشبهات عنا **(ضروري)** لا يحتاج إلى بيان وما ذكروه من الشبه مدفوع. فإن الضروري قد يقع ....

(قوله: فإن الضروري قد يقع إلخ) وقد يختار أن الحكم بكون النظر مفيدًا نظري يثبت بنظر مخصوص من غير لزوم لدور أو تناقض بأن يقال المرتب بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث نظر كما هو معلوم ثم إنه يفيد العلم بأن العالم حادث ضرورة فينتج أن النظر ما يفيد العلم على ما ادّعاه الإمام كما قيل وإلى هذه المهملة أشار المصنف رحمه الله بقوله في الجملة لأنها تكفي في الرد على المخالف القائل بالسالبة الكلية وليس فيه شيء مما ذكر فإن نفس الشيء بحسب الذات قد يغايره بحسب الاعتبار فيخالفه في الأحكام كهذا المرتب الذي أثبتنا به كون النظر مفيدًا للعلم فإنه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من أفراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول فالموقوف هو القضية المهملة التي عنوان موضوعها مفهوم النظر والموقوف عليه هي القضية الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص أعني قولنا العالم متغير إلخ. فليس الشيء الواحد بالذات والاعتبار مقدمًا على نفسه ومعلومًا حين هو ليس بمعلوم فلا دور ولا تناقض إن قيل قد سبق أن مبنى كلام المخالف على أن التصديق بالنتيجة موقوف على التصديق بالمقدمات وبكونها مستلزمة لها فالتصديق بإفادة النظر لو كان متوقفًا على النظر المخصوص كان متوقفًا على التصديق باستلزامه وإفادته فيعود المحذور قلنا إنما يعود لو كان متوقفًا على التصديق بإفادته من حيث كونه من أفراد النظر وليس فليس فافهم والقاعدة في هذا هو أن الحكم على الشيء بالشيء قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل والافتقار إليه مثلًا باختلاف التعبير عن المحكوم عليه فربما يقع التعبير عن العالم مثلًا بما يجعل حكم الحدوث له غير مفيد كقولنا كل موجود بعد العدم حادث أو مفيدًا بديهيًّا كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة الحادث حادث أو كسبيًّا كقولنا كل متغير حادث وبهذا ينحل ما أورد على الشكل الأول من أن العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى التي من جملة أفراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل أن تعلم وهو تناقض وذلك لأن معلومية الحكم بالحدوث

....

فيه خلاف إما لعناد أو لقصور وإنا لا نسلم أن الحقائق الإلهية لا تتصور بكنهها ولو سلم فيكفي للتصديق[1] التصور بعارض وإنَّ إرشاد المعلم لا يفيد إلا بعد العلم بصدقه، وصدقه إما أن يعلم بالنظر فيكون النظر كافيًا في المعرفة أو بقول ذلك المعلم فيدور لأن إخباره عن كونه صادقًا لا يفيد إلا بعد العلم بأنه صادق أو بقول معلم آخر فيتسلسل **(والمنكر)** لما مر **(معاند)** لا يسمع دعواه **(كـ)** ـما أن

على العالم إنما هو من جهة كون المحكوم عليه من أفراد المتغير مثلًا ومجهوليته من جهة كونه من أفراد الأصغر أعني العالم فلا تناقض أصلًا.

(قوله: لا نسلم أن الحقائق الإلهية إلخ) وسيأتي الكلام على ذلك إن شاء الله تعالى.

(قوله: لا يفيد إلا بعد العلم بصدقه إلخ) قد يمنع ذلك بأنا لا نجعل المعلم مستقلًا بإفادة المعرفة ليلزمنا العلم بكونه صادقًا البتة بل نجعل المفيد للمعرفة هو النظر لكن مقرونًا بإرشاد من المعلم إلى تحرير الأدلة ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاستقلال بذلك وأيضًا لو تمّ ذلك فإنما يتم ردًا على من يدّعي الاحتياج إلى المعلم في حصول المعرفة وأما من يدّعي الاحتياج إليه في حصول النجاة بمعنى أن معرفة الله بالنظر إنما تفيد النجاة إذا كانت مأخوذة من معلم امتثالًا لأمره كيف وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين لعدم أخذهم ذلك من النبي ﷺ وعدم امتثالهم لأمره وكان مبنى قول المبتدعة أوّلًا هو هذا وإن انجرّ مقالات أواخرهم لجهلهم وغباوتهم وركونهم في الأوهام والخيال إلى المزخرفات المفضية إلى الغيّ والضلال فطريق الرد عليهم هو أن حاصل ما يدّعيه هو الاحتياج إلى معلم علم صدقه ونقول ذلك هو النبي ﷺ وكفى به إمامًا ومرشدًا إلى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر إلى معلم يجدد ذلك وتتوقف النجاة على الاعتراف بإمامته كما يقول جهلة المبتدعين خذلهم الله وقطع دابرهم فإنهم بجهالتهم هلاك الدين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

....

(١) اليقيني.

(السوفسطائي المنكر للحسّيَّات[١] **أو الأوَّليات**[٢] **أو كليهما)**[٣] معاند غير مسموع كلامه السوف باليونانية العلم واسطًا بمعنى الغلط اسم طائفة من الحكماء منهم من قدح في الحسّيَّات بأن حكم الحس قد يغلط كثيرًا إذ قد يرى الساكن متحركًا وبالعكس كما ترى السفينة ساكنة وهي متحركة والشط متحركًا وهو ساكن إلى غير ذلك فحكمه في أي جزئي كان في معرض الغلط لا يكون مقبولًا والجواب أن البديهة تنفي

(قوله: اسم طائفة من الحكماء إلخ) نقل عن بعض الفضلاء ما حاصله أن قومًا من الناس يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون إلى ثلاث طوائف اللاأدرية القائلون بأنّا شاكون وشاكون في أنّا شاكون وهكذا والعنادية القائلون بأنه ما من قضية إلا ولها معارضة مثلها في القبول والعندية القائلون بأن مذهب كل قوم حق بالقياس إليه باطل بالقياس إلى خصمه وليس في نفس الأمر شيء بحق والمحققون على أنه ليس في العالم قوم ينتحل هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه أهـــ، فعلى هذا يكون المنكر لما مر سوفسطائيًا أيضًا فالمصحح للتشبيه في قوله كالسوفسطائي إلخ هو تقييده بقوله المنكر للحسيات إلخ لكنه بالنسبة إلى منكر الأوليات المراد بها البديهيات من قبيل تشبيه المنكر للبعض بالمنكر للكل ومن ههنا ظهر وجه ما اختاره الشارح «**مد ظله**» من جعل الكاف للتشبيه دون التمثيل فتدبر.

(قوله: قدح في الحسّيَّات إلخ) أي فقط وحصر المبادئ الأولى في البديهيات ولعله لم يقل بكون البديهيات متفرعة من الحسيات فتدبر.

(قوله: بأن حكم الحس إلخ) يعني أن الحس لا حكم له في الكليات وهو ظاهر ولا وثوق عليه في الجزئيات لتحقق غلطه فيها كثيرًا.

(قوله: والجواب أن البديهة) أي بديهة العقل لا الحس حتى يرد أنه إثبات لحكم الحس بنفسه.

(قوله: إلى غير ذلك) أي عن القطعيات العادية اهـ، منه.

---

(١) فقط.

(٢) فقط.

(٣) الفرقة الأولى المعترفون بهما وهم الأكثرون الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم إلى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينة. مواقف.

احتمال الغلط في بعض المحسوسات والغلط في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير منها كما في الحكم بأن الشمس مضيئة والنار محرقة إلى غير ذلك.

ومنهم من قدح في الأوّليات بأن أجلى البديهيات، قولنا النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى أن الشيء إما أن يكون أو لا يكون وهذا غير موثوق به لأن العلم بأن هذه القضية حقة يتوقف على تصور الوجود والعدم أعني الكون واللاكون وعلى تحقيق معنى كون الشيء موضوعًا وكونه محمولًا وذلك إن بين بأنظار تتوقف لا محالة على حقية هذه القضية لكونها أجلى البديهيات لتوقف الكل عليها مثلًا يلاحظ في قولنا الكل أعظم من الجزء أنه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الآخر كائنًا وليس بكائن فيلزم الدور وإن بقي شيء منها في حيز الإبهام لم يحصل الجزم بالقضية والجواب أن بديهة العقل جازمة بها من غير نظر واستدلال ومنهم

(قوله: من قدح في الأوّليات إلخ) أي دون الحسيات وإن قالوا إن البديهيات فرع الحسيات لأن الإنسان إنما يتنبه لها بعد الإحساس بالجزئيات والتنبيه لما بينها من المشاركات والمباينات وذلك لأنه لا يلزم من القدح في الفرع القدح في الأصل إنما يلزم ذلك لو كان الفرع لازمًا له نظرًا إلى ذاته **(قوله وعلى تحقيق معنى كون الشيء موضوعًا إلخ)** عليه منع ظاهر .

(قوله: تتوقف لا محالة إلخ) الأولى جعله جواب أن الشرطية لا صفة للأنظار لئلا يوهم أن لنا أنظارًا لا تنتهي إليها وإن كان مندفعًا بقوله لتوقف الكل عليها فحينئذ كان الأولى تعريف الأنظار باللام ويمكن أن يقال إن الأنظار المنتهية إلى هذه القضية هي الأنظار التصديقية فإن التصورية إنما تنتهي إلى التصور البديهي فحينئذ لا بأس بجعله صفة لها احترازًا عن الأنظار التصورية وحينئذ يكون جواب الشرط هو قوله فيلزم الدور.

(قوله: جازمة بها) أي بتلك القضية أي النسبة الحكمية التي فيها .

(قوله: من غير نظر واستدلال إلخ) أي على التصديق بها فإن قيل كون التصديق بديهيًّا لا يوجب كون مبادئه المذكورة بديهية بناء على أن التصديق البديهي ما يكون

....

من قدح فيهما جميعًا وهو معلوم مما سبق ردًّا واستدلالًا **(وهل هو)** أي كون النظر مفيدًا للعلم **(بطريق العادة)** بناء على أن جميع الممكنات مستندة إليه تعالى عندنا ابتداء وأنه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء **(أو)** بطريق **(التوليد)** بناء

بعد تصور أطرافه وسلامة الآلات مستغنيًا عن الاكتساب قلت التصورية هنا بديهية أيضًا ولو سلم كونها نظرية فإنما تتوقف على التصورات البديهية لا على هذه القضية فلا دور ويمكن أن يحمل قوله من غير نظر على الإشارة إلى بداهة الأطراف وقوله واستدلال إلى بديهية الحكم فحينئذ يسقط السؤال المذكور فتدبر ثم لا يخفى أن هذا الجواب لا يكفي في دفع الشبهة بالنسبة إلى من لا يعترف بالبديهيات كما في شرح المقاصد لكن أقول إنه وإن لم يعترف بها صراحة لكنه لزم عليه الاعتراف ضمنًا من جهة التمسك بالشبهة فلا بعد في أن يكفي من تلك الجهة بالنسبة إليه أيضًا فافهم.

(قوله: بطريق العادة) أي تكرر ذلك دائمًا مع جواز أن يتخلف خرقًا للعادة.

(قوله: فلا يجب عنه إلخ) لما يأتي أن أثر المختار لا يكون واجبًا ثم إن القائلين بهذا منهم من جعله بمحض قدرة الله من غير أن يتعلق به قدرة العبد ومنهم من جعله كسبيًا مقدورًا له أيضًا.

(قوله: أو التوليد إلخ) والعلم الحاصل من النظر عندهم من أفعال العبد

(قال المصنف رحمه الله بطريق العادة) هذا مذهب الأشعري حيث قال حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح بإجراء العادة بناء على أصله من أن الممكنات بأسرها مستندة إلى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر إلا أن الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لأنه فاعل مختار فإن تكرر منه إيجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وإن لم يتكرر يسمى خارقًا للعادة ولا شك أن العلم الحاصل عقيب النظر أمر ممكن متكرر فيكون مستندًا للعادة اهـ، فرج الله زكي.

(قال رحمه الله أو التوليد) هذا ما ذهب إليه المعتزلة وهو مبني على أصلهم من أن أفعالنا الاختيارية صادرة عنا إما مباشرة إن لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا وإما بتوليد إن كان بتوسط فعل آخر فزعموا أن العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر فيكون صدوره بالتوليد اهـ، فرج الله زكي.

على أنه ليس الكل مستندًا إليه تعالى ابتداء، ومعنى التوليد هو أن يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه كحركة اليد للمفتاح فإن حركة المفتاح صادرة بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة وهي أن يصدر منه فعل بلا واسطة واعترض بأن العلم ليس من مقولة الفعل وأجيب بأن الفعل الآخر هنا إفادة العلم وهي فعل **(أو)** بطريق **(الوجوب)** بناء على أن فيضان الحوادث من المبدأ الفياض عند الاستعداد

ومقدوراته وكذا النظر لكن صدور الفعل الأول يستعقب الثاني ونقل أن بعض أصحابنا احتج بعد إبطاله مطلقًا على بطلانه هنا بأن النظر لو كان مولدًا للعلم لكان تذكره مولدًا له كابتدائه لعدم الفرق ورد بأنه لا يفيد اليقين لأنه عائد إلى القياس الشرعي مع ظهور الفرق.

(قوله: واعترض بأن العلم إلخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله أن النظر على أكثر تفاسيره أيضًا ليس من مقولة الفعل لكن أرادوا بالفعل هنا الأثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير كيف وقد اتفقوا على أن حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد مع أن الحركة ليست فعلًا حقيقة أهــ.

(قوله: الفعل الآخر هنا إفادة العلم إلخ) أقول الفعل الآخر في التوليد لا بد وأن يكون مع الفعل الأول من فاعل واحد كما هو ظاهر وإفادة العلم وإن سلم كونه فعلًا فهو فعل النظر لا فعل فاعله وهو العبد فليتأمل.

(قوله: من المبدأ الفياض إلخ) أرادوا به العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على نفوسنا حسب الاستعداد وزعموا أن اللوح والكتاب المبين على لسان الشرع عبارتان عنه كما في شرح المقاصد أقول وحينئذ يكون القول بهذا الوجوب مبنيًّا على سلب الاختيار من هذا المبدأ لا من الله فقوله «**مد ظله**» وهذا مبني على

(قال قدس سره أو الوجوب) هذ ما قاله الحكماء وهو مبني على أصلهم من أن المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وأن فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ومعلوم أنّ العلم الحاصل عقيب النظر أمر حادث فيندرج في تلك القاعدة وترك مذهبًا رابعًا وهو المختار عند الإمام الرازي والغزالي وإمام الحرمين وحاصله أنّ حصول العلم عن النظر الصحيح لازم له لزومًا عقليًّا غير متولد منه اهــ، فرج الله زكي.

التام للقابل واجب وهذا مبني على سلب الاختيار عنه تعالى علوًّا كبيرًا **(فيه خلاف)** بين الأشاعرة والمعتزلة والفلاسفة على الترتيب المذكور **(والنظر في معرفة الله تعالى)** أي لأجل حصول اليقين بوجوده **(واجب بالنص)** أي الكتاب والسُّنّة

سلب الاختيار منه تعالى لا يخلو عن شيء إلا أن يقال ما ذكروه ينتهي بالآخرة إلى الابتناء على سلب الاختيار عنه تعالى أيضًا كما هو معتقدهم في الواقع.

(قوله: فيه خلاف بين الأشاعرة إلخ) ذكر أن ههنا مذهبًا آخر اختاره الإمام الرازي وذكر حجة الإسلام أنه المذهب عند أكثر أصحابنا وهو أن النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب من غير أن يكون النظر علة كمذهب الحكيم أو مولدًا كمذهب المعتزلة لكن صرح بالوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي فيرجع إلى المذهب الأول بل المراد الاستعقاب العقلي بمعنى أن من علم النظر يمتنع أن لا يعلم النتيجة كما في جميع اللوازم مع الملزومات والمراد الوجوب بالاختيار فإنه حينئذ يجوز أن لا يقع بأن لا تتعلق به قدرة الله واختياره. فيكون المذهب الأول بعينه ولا ينافي هذا الوجوب كون العلم أثر القادر المختار وجائز الفعل والترك لكن بمعنى أن لا يخلقه ولا ملزومه لا بأن يخلق الملزوم ولا يخلقه كالمذهب الأول لأن جواز الترك أعم من أن يكون بوسط أو لا بوسط فلا يمتنع أن يكون مشروطًا بارتفاع مانع هو أيضًا مقدور كالمتولدات عنه المعتزلة القائلة بكونها بقدرة العبد وإنما المنافي لجواز الترك الوجوب بمعنى امتناع الانفكاك عن المؤثر مطلقًا فلزوم العلم للنظر عقلي على هذا المذهب وإن لم يناف جواز الترك كاللزوم بين سائر الممكنات وعادي على المذهب الأول بالمعنى الذي مرّ آنفًا.

(قوله: واجب إلخ) أي شرعًا إن كان وجوب الواجب المطلق شرعيًّا وعقلًا إن كان عقليًّا كما في شرح المقاصد. ثم اعلم أن في هذه المقدمة المشهورة اختلافًا وفي بيانها اضطرابًا أما الاختلاف فلأن أكثرهم على أن المقدور الذي يتوقف عليه الواجب المطلق واجب بوجوبه مطلقًا أي سواء كان سببًا له أو شرطًا وعللوه تارة

(قوله: لأجل حصول اليقين) إشارة إلى أن في للتعليل والمعرفة بمعنى التصديق اليقيني لأن المعرفة المتعلقة بالجزئي قد تحصل بإحساسه المستلزم للتصديق اليقيني بوجوده اهـ منه.

....

بأنه لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه فلم يكن الواجب واجبًا وتارة بأنه لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعًا مع بقاء التكليف بالأصل لكونه واجبًا مطلقًا ولا خفاء في أن الأصل مع عدم المقدمة مستحيل فيكون التكليف به حينئذ محالًا وبعضهم على أنه لا يجب بوجوب ذلك الواجب مطلقًا وعللوه بأن الدال على وجوب الشيء مطلقًا ساكت عن وجوب مقدمته وبعضهم على أنه يجب بوجوبه إن كان سببًا له لا شرطًا وعللوه بأن السبب أشد ارتباطًا بالمسبب من الشرط بالمشروط فيجب بوجوبه دونه وبعضهم كإمام الحرمين على أنه يجب بوجوبه إن كان شرطًا شرعيًا قال لأنه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه لا عقليًّا أو عاديًّا إذ لا وجود لمشروطه عقلًا أو عادة بدونه فلا يقصده الشارع بالطلب وأما السبب عنده فكالشرط على الأصح فإن كان شرعيًّا فيجب بوجوب المسبب وإلّا فلا وقيل غير ذلك وأما الاضطراب فلأنهم إن أرادوا من تلك المقدمة المشهورة أن إيجاب الواجب المطلق ناطق بوجوب مقدمته المقدورة كما يفصح عنه تعليل القائل بعدم الوجوب بقوله الدال على وجوب الشيء ساكت عن وجوب مقدمته وكذا ما قاله في شرح المقاصد مما حاصله أنا لا نسلم أن مقدمة الواجب المطلق يلزم أن تكون واجبة لجواز إيجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته أهـ، يكون القولان واردين على طرفي النقيض كما هو العادة في أمثال هذا الاختلاف لكن التعليلين المذكورين لقول الأكثر بل أكثر التعليلات المذكورة لا تنطبق على هذا المراد ولا تفيده بل إنما تنطبق على إرادة استلزام إيجاب الشيء الوجوب مقدمته كما هو واضح وإن أرادوا منها أن إيجاب ذلك الشيء يستلزم ويقتضي وجوب مقدمته كما هو الظاهر من أكثر التعليلات فلا يكون قول القائل بعدم الوجوب واقعًا على طرف النقيض مع أنهم اعتبروهما نقيضين كما لا يخفى على المتتبع وأيضًا التعليل المذكور لما ذهب إليه إمام الحرمين يدل على أن المراد من تلك المقدمة هو أن إيجاب الشيء يحتاج إلى أن يتعرض الشارع لوجوب مقدمته إن كانت بحيث يوجد ذلك الشيء بدونها أو لا تعرض له وهذا مع أن فيه ما لا يخفى يغاير ما سبق من المرادين وأيضًا بعض ما سبق

....

(والإجماع) واتفاق الأمة على وجوبه **(ولكونه)** أي النظر أمرًا مقدورًا **(مقدمة للمعرفة الواجبة عندنا بذلك)** أي بالنص والإجماع والمقدور الذي كان مقدمة

يدل على أن الكلام في مطلق الواجب المطلق كما سبق وبعضه على أنه في الشرعي فقط وبالجملة فالذي يظهر هو أن إيجاب الشيء ليس ناطقًا بوجوب مقدمته وما يتوهم من أنه لو لم يكن ناطقًا به يلزم التكليف بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه مدفوع بأن المستحيل هو التكليف بوجوب الشيء بدون وجود المقدمة وليس بلازم إنما اللازم هو التكليف بوجوبه بدون التصريح بوجوبها وليس بمستحيل لأن السكوت عن وجوب مقدمة الشيء عند إيجابه لا ينافي وجوبها كما هو واضح نعم إيجابه يستلزم وجوب المقدمة المقدورة مطلقًا ضرورة أن المقدمة هنا بمعنى ما يتوقف عليه وجود الشيء عقلًا أو غيره فتفطن فإن تحرير المقام على هذا الوجه الوجيه مما تفردنا به.

(قوله: أمرًا مقدورًا إلخ) بناء على أن المقدور أعم من أن يكون فعلًا تتعلق به القدرة أو غير فعل لكن تتعلق القدرة بمبادئه وأسبابه كما هنا على بعض تفاسيره وإليه أشار بالتعبير بالأمر دون الفعل.

(قوله: للمعرفة الواجبة إلخ) استشكل بأن وجوب المعرفة فرع إمكان إيجابها وهو ممنوع لأنه إن كان للعارف كان تكليفًا بتحصيل الحاصل وهو محال أو لغيره كان تكليفًا للغافل وهو أبطل وأجيب بأن إمكانه ضروري والغافل من لم يبلغه الخطاب أو بلغه ولم يفهمه لا من بلغه وفهمه لكن لم يكن عارفًا بما كلف بمعرفته وهو متعلق الخطاب.

(قوله: أي بالنص والإجماع إلخ) قد يمنع قيام الدليل على وجوب المعرفة بالنظر أما النص فلأن مثل قوله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]. ليس بقطعي الدلالة إذ الأمر قد يكون لغير الوجوب وأما الإجماع فلأنه ليس بقطعي السند إذ لم ينقل تواترًا بل يدّعي الخصم الاكتفاء بالتقليد فإن الصحابة رضي الله عنهم يكتفون من العوام بذلك ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال وأجيب بأن الظن كاف

....

وموقوفًا عليه للواجب المطلق واجب **(وعند المعتزلة)** النظر في معرفة الله تعالى واجب لكونه مقدمة للمعرفة الواجبة **(لكونها دافعة لضرر)** مظنون هو **(خوف العقاب)** فالوجوب عندنا شرعي وعندهم عقلي **(قالوا لو لم يجب)** النظر **(إلا شرعًا لما صح)** للنبي صلى الله عليه وسلّم وعلى آله **(إلزام)** المكلف **(النظر في المعجزة)** وفي جميع ما يتوقف ثبوته على ثبوته من ثبوت الصانع وصفاته فإن النبي صلى الله

في الوجوب الشرعي وأن اكتفاء الصحابة رضي الله عنهم من العوام إنما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الأدلة الإجمالية فالحق أن المعرفة بدليل إجمالي بحيث يرفع الناظر من حضيض التقليد فرض عين وبتفصيلي بحيث يتمكن معه من إزالة الشبه فرض كفاية وسيأتي أواخر الكتاب ما له تعلق بذلك **(قوله: للواجب المطلق إلخ)** ليس معنى الواجب المطلق ما يكون وجوبه على جميع التقادير والأحوال وإلا لم يكن شيء من الواجبات واجبًا مطلقًا فإنه ما من واجب إلا وهو مقيد ببعض التقادير وأقله تقدير عدم الإتيان به لأنه على تقدير الإتيان به ليس بواجب ضرورة امتناع التكليف بتحصيل الحاصل بل معناه على ما أشار إليه «**مد ظله**» في حاشية مكتوبة له هنا هو ما يكون وجوبه على تقدير وجود المقدمة وعدمها كوجوب المعرفة فإنها واجبة على تقدير النظر وعدمه فيكون وجوبها مطلقًا لا مقيدًا بوجوده بمعنى أنه لو نظر وجبت المعرفة وإلا فلا واحترز بالمطلق عن المقيد كوجوب الزكاة فإنه مقيد بوجود مقدمتها التي هي النصاب بمعنى أنه لو وجد النصاب وجبت الزكاة وإن لم يوجد لم تجب فإن مقدمته ليست واجبة بل هي قيد لوجوبه بخلاف المطلق فإن مقدمته واجبة على تفصيل يأتي.

(قوله: وفي جميع ما يتوقف ثبوته على ثبوته إلخ) أي جميع ما يتوقف ثبوت

(قوله: للواجب المطلق) المراد بالواجب المطلق أن لا يكون وجوبه مقيدًا بما يتوقف عليه كتوقف الزكاة على حصول النصاب اهـ، منه.

(قوله: خوف العقاب) يعني أن الخوف من العقاب على ترك معرفة الله ضرر وأنه يظن حصوله لكل عاقل وبوجود المعرفة ينتفي ذلك الخوف فكانت واجبة اهـ، منه.

(قوله: بأن المتوقف على ثبوت إلخ) وفي نسخة بأن المتوقف على النظر فلا يحتاج إلى تقدير الثبوت عند المكلف اهـ، منه.

عليه وسلم وعلى آله إذا قال للمكلف انظر إلى معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي فله أن يقول لا أنظر ما لم يجب عليّ لأن ترك غير الواجب جائز ولا يجب عليّ ما لم يثبت الشرع عندي **(لعدم الوجوب)** أي وجوب النظر **(قبل ثبوت الشرع)** ولا يثبت الشرع عندي ما لم أنظر لأن ثبوته نظري **(ورِدّ)** أوّلًا بأنه لو تمّ دليلكم لدل على نفي ما هو الحق عندكم لأن النظر وإن كان واجبًا عقلًا لكن وجوبه ليس ضروريًّا بل كان نظريًّا فللمكلف أن يقول لا أنظر ما لم يجب ولا يجب ما لم أنظر لأن وجوبه نظري يتوقف على ترتيب المقدمات وتحقيق أن النظر يفيد مطلقًا وفي الإلهيات فإن قيل هو من النظريات الجلية يتنبه له العاقل بأدنى التفات وإصغاء إلى ما يذكره الشارع قلنا لو سلم فله أن لا يلتفت ولا يصغي وثانيًا **(بأن المتوقف على)**

الشرع على ثبوته والحاصل أن الشرع موقوف على ثبوت الصانع وإرساله للرسول والتصديق له بالمعجزات الباهرة التي تتوقف على صفاته تعالى وثبوت كل ذلك نظري موقوف على النظر فلو قال النبي ﷺ: انظر في هذه الأمور التي من جملتها المعجزات ليثبت عندك الأحكام الشرعية التي منها وجوب النظر في معرفته تعالى فله أن يقول لا أنظر إلخ إن قيل هذه المقدمة غير صحيحة لأن النظر لا يتوقف على وجوبه إذ النظر ممكن الحصول وإن لم يجب قلنا نعم لكن الكلام في إلزام النبي ﷺ النظر وإلزامه إنما يصح إذا كان واجبًا ضرورة أنه لا إلزام على غير الواجب وهذا هو المعنى بإفحام الأنبياء المفضي إلى كون البعثة بلا فائدة.

(قوله: ولا يثبت الشرعي عندي ما لم أنظر إلخ) فأنتج الكلام أنه لا يجب النظر عليّ ما لم أنظر فله حينئذ أن يقول لا أنظر ما لم يجب فثبت عدم صحة إلزام المكلف النظر في المعجزة وغيرها بقوله: انظر إلخ.

(قوله: وثانيًا إلخ) حاصله الجواب بأن صحة إلزام النظر إنما تتوقف على وجوب النظر في نفس الأمر لا على العلم بوجوب النظر وكذا وجوب النظر في نفس الأمر إنما يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الأمر لا على ثبوته عند المكلف أي على العلم بذلك فإن المتوقف على العلم بثبوت الشرع أي ثبوته عند المكلف هو العلم بالوجوب لا

....

ثبوت (**الشرع**) عند المكلف (**هو العلم بالوجوب**) أي وجوب النظر (**لا نفس الوجوب**) لأن وجوبه ثابت في نفس الأمر بالشرع نظر المكلف أو لا ثبت الشرع عنده أو لا (**ثم إنها**) أي المعرفة (**أول الواجبات المقصودة لتوقف البواقي**) من الواجبات المقصودة (**عليها**) والموقوف عليه أول بالنسبة إلى المتوقف (**والنظر فيها**) أي في المعرفة (**وسيلة إليها فيجب**) النظر (**لذلك**) أي لكونه وسيلة إلى الواجب فليس النظر من الواجبات المقصودة فالنزاع في أن أول الواجبات هو النظر أو المعرفة لفظي فإن من قال هو المعرفة أراد أول الواجبات المقصودة كما عرفت ومن قال هو النظر أراد أول الواجبات مطلقًا وإلا فلا نزاع في أن أول الواجبات النظر لتوقف المعرفة عليه بل القصد إلى النظر لتوقف النظر عليه (**والدليل**) هو (**ما يمكن أن يتوصل بالنظر فيه إلى حكم**) جازم أو غير جازم (**وقد يخص بـــ**) ــالحكم (**الجازم فيقابله الإمارة**) لأنها ما كان الحكم فيها ظنيًّا (**ثم إن توقف**) بجميع مقدماته أو بعضها (**على نقل**) وسماع من المخبر الصادق (**فنقلي وإلا**) يتوقف بشيء منها عليه (**فعقلي وقد يستفاد منه**) أو من النقل (**بمعونة القرائن القطع**) والجزم بالحكم كما في أدلة وجوب الصلاة مثلًا فإن الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل القرائن إلينا تواترًا وقيل لا يفيد الدليل النقلي القطع مطلقًا لانتفاء العلم بالمراد منه قلنا يعلم بما ذكرنا وقيل يفيد مطلقًا وعزى إلى الحشوية (**ولا يثبت ما**) أي حكم مطلوب (**استوى**

الوجوب في نفس الأمر فالمقدمة السابقة في الاستدلال أعني قوله ولا يجب على ما لم يثبت الشرع عندي ممنوعة بما مرّ أن الموقوف على ثبوت الشرع عنده هو علمه بالوجوب لا نفس الوجوب وبهذا علم ما في باقي المقدمات السابقة من المنع وبمثل ما أجبنا عن إيرادهم يمكنهم الجواب عما عارضناهم به فلينظر.

(**قوله: بل القصد إلى النظر إلخ**) إن قيل القصد إلى النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل بالمطلوب فينبغي أن يكون هو أول الواجبات أجيب بأنه ليس بمقدور بل هو قبل تعلق القدرة والإرادة فكيف يعد من الواجبات التي هي من الاختياريات

(**قوله: بل القصد إلخ**) وربما يظهر للنفس ما يصير سببًا باعثًا على القصد أي العزم المصمم وربما يكون ذلك بالكسب فيجوز أن يكون واجبًا على المكلف اهـ، منه.

طرفاه) الثبوت والانتفاء **(عند العقل)** بحيث لا يجد من نفسه سبيلًا إلى أحدهما **(إلا بالنقل وما يتوقف النقل عليه لا يثبت إلا بالعقل)** لئلا يلزم الدور ومن ههنا تمت المقدمات التي يتوقف عليها إثبات العقائد وإثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد فهذا أوان الشروع في المقاصد فنقول:

(قوله: لئلا يلزم الدور إلخ) حاصله أن ما يتوقف عليه ثبوت النقل من العلم بصدق الناقل المبتني على ثبوت الصانع وبعثة النبي ﷺ ودلالة المعجزة ونحو ذلك ينحصر طريق إثباته في العقل دون النقل وإلا لتوقف الشيء على نفسه لكن ينبغي أن يعلم أن ذلك إنما هو فيما يقصد منه حصول القطع وأما ما يقصد به مجرد إفادة الظن فيكفي فيه خبر واحد أو جماعة يظن المستدل صدقه بل لو جعل العلم الحاصل بالتواتر نظريًّا واستدلاليًّا كما هو عند بعض لم يتوقف النقل القطعي فيه أيضًا على نحو إثبات الصانع وبعثة الأنبياء المتوقف على العقل فتدبر.

....

الباب الثاني في الأمور العامة

الشاملة للموجودات بأسرها من الواجب والجوهر والعرض كالوجود والوحدة فإن كل موجود وإن كان كثيرًا له وحدة ما باعتبار أو لأكثر الموجودات كالإمكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية وإنما قدّم الأمور العامة على البواقي لأنها كالمبادي لها وقدم البحث عن الوجود لشرفه فقال **(تصور الوجود ضروري)** فإن قولنا الشيء إما موجود أو معدوم تصديق بديهي وإنه يتوقف على تصور الموجود

(قوله: من الواجب والجوهر والعرض إلخ) أشار به إلى أن مرادهم بالموجودات هنا أقسام الموجود لا أفراده التي لا سبيل للعقل إلى حصرها بل تعيين الأكثر منها فإن قيل قد يبحث في الباب عما لا يشمل الموجود أصلًا كالامتناع وعما يخص الواجب كالقِدَم والوجوب أجيب بأن البحث عن الأول بالعرض لكونه في مقابله الإمكان وعن الأخيرين لكونهما من أقسام مطلقهما أعني ضرورة الوجود سواء بالذات أو بالغير وعدم المسبوقية بالعدم أعم من أن لا يسبقه شيء أصلًا أو لا وهما من الأمور العامة أما الوجوب فظاهر وأما القِدَم فكذلك على رأي الفلاسفة القائلين بقدم بعض الجواهر والأعراض وأما عند المتكلمين فلأن نظرهم فيه أعم من أن يكون بجهة الإثبات أو النفي بمعنى أنه ليس من الأمور العامة فتدبر.

(قوله: وأنه يتوقف على تصور الموجود إلخ) فيه أنه إن أريد التوقف على التصور بالحقيقة فممنوع وإن أريد مطلقًا فلا يفيد المدعي أعني بديهية تصور الوجود بالحقيقة.

(قال رحمه الله الباب الثاني في الأمور العامة) لما أورد كلا مما يختص بواحد من الواجب والجوهر والعرض في بابه احتاج إلى باب لمعرفة الأحوال المشتركة إما بين الثلاثة كالوجود والعلية أو بين الاثنين كالماهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه في مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من أحوال العدم وعن الوجوب والقِدَم لكونهما من أحوال الوجود كتبه فرج الله زكي.

والمعدوم فيكون بديهيًّا فإن قلت إن زعمت أنه بديهي بجميع أجزائه فمصادرة لأن الوجود من جملة أجزائه وإن زعمت أن الحكم في هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهي لم ينفع لجواز أن يكون تصور طرفيه أو أحدهما الذي هو الوجود كسبيًّا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقًا ولا مصادرة لأن بديهيته مطلقًا في نفس الأمر يتوقف على بديهية أجزائه في نفس الأمر لكن لا يتوقف العلم

(قوله: فيكون بديهيًّا إلخ) كتب «**مد ظله**» عليه فإن قيل هذا إنما يستلزم بديهية تصور المشتق دون المأخذ الذي كلامنا فيه وهذا على تقدير تمامه غير مراد قلنا إنما المراد في التصديق المذكور المأخذ دون معنى المشتق فإذا كان بديهيًّا كان بديهيًّا أهـ، فافهم.

(قوله: فمصادرة) حاصله أن التصديق هنا إما أن يراد به ما هو على رأي الإمام من كونه مركبًا أو ما هو على رأي الحكيم من كونه نفس الحكم وعلى الأول إما أن يراد بديهية جميع أجزائه فيلزم المصادرة أو بعضها أو مطلقًا فلا يستلزم المدعي وعلى الثاني إما أن يراد بديهية الحكم فقط أو مطلقًا فكذلك لا يستلزمها أو بديهيته مع بديهية جميع متعلقاته فيلزم المصادرة أيضًا فالأولى التعبير بالمتعلقات بدل الأجزاء كما في شرح المقاصد فتفطن.

(قوله: هذا التصديق بديهي مطلقًا إلخ) أي بجميع أجزائه كما فسره في شرح المقاصد.

(قوله: ولا مصادرة إلخ) حاصله أنّا نختار أن هذا الحكم بجميع متعلقاته بديهي ولا مصادرة لأن بديهية المجموع وإن كان متوقفًا على بديهية كل جزء جزء مفصلًا لكن المقصود هنا ليس الاستدلال بتلك البديهية على هذه ليلزم المصادرة بل المقصود الاستدلال بالعلم ببديهية المجموع على العلم ببديهية الجزء ولا يستلزم المصادرة فإنّ العلم ببديهية المجموع لا يتوقف على العلم ببديهية الأجزاء بل هو مستتبع لهذا فيجوز أن يستفاد الثاني من الأول بمعنى أنه إذا علم بديهية المجموع فأي جزء يلاحظ من أجزائه يعلم أنه بديهي هذا حاصل ما حرره صاحب المواقف واعترض عليه المصنف في شرح المقاصد بما حاصله أن العلم بالكل إما نفس العلم بالأجزاء أو حاصل به

(قوله: لا يتوقف العلم الخ) بناء على أن العلم قد يكون إجمالًا وقد يكون تفصيلًا

ببديهيته مطلقًا على العلم ببديهية أجزائه أي كل واحد منها مفصلًا، مثلًا، إذا علم أن هذا التصديق حاصل لمن لا يتصوّر منه كسب كالصبيان علم أن كل واحد من

فبالضرورة لا يكون العلم بكل جزء تابعًا للعلم بالكل ممكن الاستفادة منه فإن قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الأجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففي المركب الحقيقي لا الاعتباري إذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الأمور المتعددة التي وضع الاسم بإزائها ولو سلم ففي التصور ضرورة أنه لا معنى للتصديق ببداهة المركب بجميع أجزائه سوى التصديق بأن هذا الجزء منه بديهي وذاك بديهي وذلك بديهي ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز أن يعلم الدليل مطلقًا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس النتيجة أهـ، وأقول الاستدلال ببداهة المركب المذكور على بديهية جزئه الذي هو الوجود يؤول إلى قولنا الوجود جزء من هذا المركب وكل جزء منه بديهي ولا شك أن هذا قياس على هيئة الشكل الأول فينتج بعد تسليم مقدّمتيه أن الوجود بديهي قطعًا فلا اعتراض أصلًا فإن قيل لعل المصنف أراد بما اعترض الإشارة إلى الشبهة المسطورة في كتب القوم على الشكل الأول قلنا هي إن لم تدفع فلا اختصاص لإيرادها بهذا المقام بل هي تعم جميع المواد وإن كانت مدفوعة كما هو مسطور أيضا في كتبهم فلا إشكال اللهم إلا أن يقال الكلام هنا في الاستدلال بالكل على الأجزاء وفي الشكلي بالكلي على الجزئي وبينهما بون فتأمله فإنه من مطارح الأذكياء ثم أقول لو جعل الاستدلال السابق على بديهية تصور العلم استدلالًا على بديهية الوجود بأن يقال تصور الوجود ضروري لأن علم كل أحد بأنه موجود ضروري وهذا تصور وجود خاص فبديهيته تستلزم بديهية العام لكان أظهر من هذا الاستدلال لسلامته من المصادرة والتكلف للجواب عنها ولعدم ورود ما سبق من الفرق بين حصول الشيء وتصوره لأن ذلك إنما يقدح فيما لو جعل استدلالًا على بديهية تصور العلم كما سبق لا فيما إذا جعل استدلالًا على بديهية تصور الوجود كما هنا ضرورة أن حصول العلم بالوجود عين تصور الموجود وإن كان غير تصور العلم فيتم ههنا لإثم فتدبره فإنه دقيق.

(قوله: حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالصبيان إلخ) أشار بهذا إلى الاستدلال

وحصول الأول لا يتوقف على حصول الثاني فيجوز أن يجعل حصول الأول هنا دليلًا على

أجزائه بديهي، هذا ولما كان هنا مظنة أن يقال إذا كان الوجود ضروري التصور كان غنيًّا عن التعريف فلم عرّفوه قال **(والتعريف)** له **(بالكون والتحقق والشيئية لفظي)** قصد به تفسير مدلول اللفظ والبديهة إنما تغني عن التعريف الحقيقي ثم إنهم اختلفوا في أن اشتراك الموجودات في الوجود معنوي أو لفظي وأنه زائد على الماهية أو عينها فاعلم أنه **(ينبه على اشتراكه معنى)** ثلاثة أمور نبه بقوله ينبه على أن اشتراكه معنى بديهي والأمور المذكورة منبهات تزيل خفاءه الأول **(صحة التقسيم إلى)** وجود **(الواجب و)** وجود **(غيره)** ومورد القسمة مشترك بين جميع أقسامه لأن حقيقة التقسيم ضم مختص إلى مشترك لا يقال تقسيم الوجود إلى ما

على بديهية التصديق بقولنا الشيء إما موجود أو معدوم بأنه لو لم يكن بديهيًّا بل كان كسبيًّا لما حصل ممن لا يتأتى منه الكسب واللازم باطل فكذا الملزوم وهذا مبني على جعل التصديق ببداهة هذا التصديق كسبيًّا محتاجًا إلى النظر كما جعل التصديق ببداهة تصور الوجود كسبيًّا واستدل عليه بقوله فإن قولنا الشيء إما موجود الخ فتدبره فإنه دقيق مبني على جعل ما ذكر استدلالًا لا تنبيهًا ثم الاستدلالات على بديهية الوجود والرد على شبه المنكرين لبديهيته وبيان أنه لا يعرّف لا بالحد ولا بالرسم الحقيقيين مذكورة في المطولات فلتراجع.

(قوله: معنوي) كما عليه الجمهور إلا أن الوجود عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالإضافات إلى الماهيات المختلفة وعند الفلاسفة حقيقة مختلفة بالذات كما يأتي من أن وجود الواجب مخالف لوجود الممكن عندهم.

(قوله: أو لفظي) كما نسب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله من أن وجود كل شيء عنده عينه وسيأتي بيانه مفصلًا.

(قوله: ضم مختص إلى مشترك إلخ) أي إلى معنى مشترك لا مطلقًا.

بديهية أجزائه التي منها تصور الوجود اهـ، منه.

(قوله: إلى وجود الواجب) حاصل ما ذكره المصنف على وجه أوضح هو أن الوجود مفهوم واحد مشترك بين جميع الموجودات بوجوه ثلاثة أحدها أنّا نجزم بوجود أمر مع التردد في كل من الخصوصيات فإنّا إذا نظرنا إلى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع

ذكرتم للاشتراك اللفظي كما يقسم العين إلى الفوّارة والباصرة لكونه مشتركًا بينهما لفظًا لأنّا نقول قسمة الوجود عقلية لا تتوقف على الوضع والعلم به ولذلك لا تختلف باختلاف اللغات بخلاف التقسيم للاشتراك اللفظي **(و)** الأمر الثاني **(الجزم به مع التردد في الخصوصية)** من أنواع الموجودات وأشخاصها ولو لم يكن الوجود مشتركًا معنى بل كان له في كل معنى غير ما له في الآخر لامتنع الجزم به مع التردد في خصوصية كون الشيء جوهرًا أو عرضًا أو غير ذلك ضرورة أن الوجود إما نفس الخصوصيات أو مختص بها ذاتيًا أو عرضيًّا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها أما على الأول فلأن التردد في الخصوصيات عين التردد في الموجودات وأما على الثاني فلأن التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعًا **(و)** الثالث **(تمام الحصر في الموجود والمعدوم)** ولو لم يكن الوجود مشتركًا معنى وكان له في كل معنى آخر لم يتم الحصر في قولنا الإنسان إما موجود أو معدوم إذ معنى الموجود ما اتصف بالوجود فأيّ معنى من معانيه يراد لا يتم الحصر

(قوله: بل كان له في كل معنى إلخ) بأن كان مشتركًا لفظًا لا معنى.

(قوله: ضرورة أن الوجود إما نفس الخصوصيات إلخ) أي على تقدير أن يكون مشتركًا لفظيًّا له معان مخصوصة متمايزة بخلاف ما إذا كان مشتركًا معنويًّا فإنه حينئذ لا يكون نفس الخصوصيات ولا مختصًّا بها بل عرضًا عامًّا يصح الجزم به مع التردد فيها. ثم اعلم أنه إن نوقض الوجهان المذكوران بالماهية والتشخص حيث يقع تقسيم كل منهما إلى الواجب والممكن وأيضًا يقع الجزم بأن لعلة الحوادث ماهية وتشخصًا مع التردد في كونها واجبًا أو ممكنًا مع أن شيئًا من الماهيات والتشخصات ليس بمشترك بينهما معنى أجيب بأن مطلق الماهية والتشخص أيضًا مفهوم كلي مشترك معنى بين الكلي فلا نقض.

(قوله: ما اتصف بالوجود) أي بواحد من تلك المعاني بخصوصه.

(قوله: فأي معنى من معانيه) أي فأي معنى مخصوص إلخ إن قيل لو أريد حينئذ

التردد في كونه واجبًا أو ممكنًا عرضًا أو جوهرًا متحيزًا أو غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه واجبًا إلى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الأمر المقطوع به الباقي مع التردد

لجواز الاتصاف بالوجود بمعنى آخر فلم يكن معدومًا ولا موجودًا بالمعنى الذي أريد **(و)** ينبه **(على زيادته على الماهية ذهنًا)** بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود وجوه ثلاثة، الأول **(صحة سلبه)** أي الوجود **(عنها)** أي عن الماهية فلو كان عينها لما جاز ذلك لامتناع سلب الشيء عن نفسه.

من الموجود ما اتصف بالوجود بأحد المعاني لا على التعيين ثم الحصر أيضًا قلنا يتوقف على اعتبار عموم المجاز المتوقف على الوضع واللغة كما سبق في التقسيم والمقصود تمام الحصر عقلًا من غير توقف على ما ذكر فافهم.

(قوله: لجواز الاتصاف بالوجود بمعنى آخر إلخ) وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم إذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر أظهر لجواز أن يكون متصفًا بالعدم بمعنى آخر فتبصّر.

(قوله: بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية إلخ) إشارة إلى أن المقصود من زيادة الوجود على الماهية هو تغايرهما بحسب المفهوم دون الهوية فتدبر **(قوله: أي عن الماهية إلخ)** قال في شرح المقاصد مثل العنقاء ليس بموجود أهـ، إن قيل هذا سلب المشتق أعني الموجود عن الماهية لا سلب مبدأ الاشتقاق الذي كلامنا فيه أعني الوجود عنها فَصِحَّة هذا السلب لا تفيد كون الوجود غير ماهية العنقاء إذ معناه هو أن العنقاء ليس شيئًا متصفًا بالوجود وهذا لا ينافي كون العنقاء نفس الوجود قلت: الوجود الذي يبحث عنه أنه هل هو نفس الماهية أو زائد عليها هو مبدأ انتزاع الوجود بالمعنى المصدري لا المعنى المصدري الذي هو مأخذ اشتقاق الموجود لأنه لا خلاف في أنه زائد على الماهية وإن صرح في شرح

في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركًا بين الكل ثانيها أن مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود أيضًا واحدًا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فإنّا إذا قلنا زيد إما موجود وإما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز أن لا يكون معدومًا ولا موجودًا بالمعنى الذي قصد بل هو موجود بمعنى آخر ثالثها أنّا نقسم الوجود إلى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن إلى وجود الجوهر ووجود العرض ومعلوم أن مورد القسمة مشترك بين أقسامه اهـ، فرج الله زكي.

(و) الثاني **(إفادة حمله عليها)** ولو كان عينها لما أفاد لأن حمل الشيء على نفسه غير مفيد ضرورة (و) الثالث **(اكتساب ثبوته لها)** فإن ثبوته لها قد يفتقر إلى كسب كوجود الجن والشيطان بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها هذا مذهب جمهور المتكلمين **(والحكماء على أن حقيقة الواجب وجود خاص)** فالوجود عندهم نفس الماهية في الواجب قالوا لو كان الوجود في الواجب زائدًا على الماهية قائمًا

المقاصد بأن احتجاج الفريقين صريح في أن النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون أهـــ، فإذا جاز سلب الوجود بالمعنى المذكور عن شيء دل قطعًا على أن ذلك الشيء غير المبدأ وإلا لم يصح سلب اتصافه بالمعنى الانتزاعي كما هو ظاهر للمتبصر إن قيل فليمثل لسلب الوجود عن الماهية بقولنا العنقاء ليس بوجود لا بما مثل به المصنف قلت ذلك فاسد لأنه حينئذ إما أن يراد بالوجود المسلوب مبدأ الانتزاع فيلزم المصادرة أو المعنى المصدري الانتزاعي فلا يفيد المدعي أعني مغايرة الماهية لمبدأ الانتزاع فليتأمل جدًّا.

(قوله: لأن حمل الشيء على نفسه إلخ) المراد من الحمل هنا أيضًا هو الحمل الاشتقاقي كأن يقال الجن موجود لا حمل المواطأة كأن يقال هو وجود لأن إفادة هذا الحمل ممنوعة أما عند من يدعي اتحاد الماهية والوجود فظاهر لما صرح به الشارح «**مد ظله**» وأما عند القائلين بمغايرتهما فلعدم صحة هذا الحمل فضلًا عن إفادته فافهم إن قيل إذا ثبت أن محل هو الوجود بمعنى مبدأ الانتزاع وأن المراد من الحمل هو حمل الاشتقاق فلا نسلم أن قولنا الجن موجود غير مفيد ولو على تقدير كون الوجود نفس الماهية إذ غايته أنه حينئذ يؤول إلى قولنا الوجود موجود ولا شك في إفادته كيف وقد جعل معرك الآراء كما سيأتي مفصلًا وليس فيه حمل الشيء على نفسه كما هو ظاهر قلت جعل هذا من معارك الآراء دال على أن الوجود زائد على الماهية لأنه إنما يفيد هذا الحمل إذا كان معناه أن الوجود شيء متصف بالكون المنتزع عن وجود زائد على الوجود الذي جعل موضوعًا في هذه القضية فإنه الذي يتكلم عليه باستلزام زيادته للتسلسل بخلاف ما إذا كان نفس الماهية فإنه حينئذ يكون

....

بها كان محتاجًا إليها وإنها غيره والمحتاج إلى الغير ممكن فله علة ليست غير الماهية وإلا لكان الواجب في وجوده محتاجًا إلى غيره فلا يكون الواجب واجبًا فلا بد أن تكون نفس الماهية والعلة متقدمة بالوجود على المعلول فيلزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود وأنه محال وأجيب بأن العلة متقدمة[١] وأما بالوجود فلا كتقدم ماهية الممكن على وجودها فإنها علة قابلة له ....

معناه أن الوجود متصف بالكون المنتزع من وجود هو نفس الموضوع وذلك ضروري غير مفيد وغير مستلزم للتسلسل وبالجملة تحقيق الوجود والحمل موكول إلى رسالتنا الجديدة فلتراجع وليتأمل فإنه دقيق جدًّا.

(قوله: كان محتاجًا إليها إلخ) أقول القيام المفضي إلى الاحتياج المفضي إلى الإمكان هو القيام الخارجي بين أمرين متمايزين بالوجود والهوية كقيام البياض بالجسم لا كقيام الوجود بالماهية فإن الماهية والوجود وإن كانا متغايرين بالمفهوم والاعتبار لكنهما في الخارج موجود له هوية واحدة فلا قيام بينهما في الخارج بل إنما هو بالاعتبار كما يأتي فلا يوجب الإمكان المنافي للوجوب إذ لا معنى لواجب الوجود سوى ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته نظرًا إلى ذاته ولا يضر احتياجه الاعتباري ولا تسميته ممكنًا بهذا الاعتبار مع أنه خلاف الشرع والاصطلاح فإن الممكن المنافي للواجب ما يحتاج في ثبوت الوجود له إلى غير ذاته والواجب ما لا يحتاج في ذلك إلى غير ذاته بل يكون ذاته مقتضيًا لوجوده وحينئذ يجوز اتصاف الذات وكذا وجوده بالوجوب لكن إذا وصفنا ذاته به كان معناه أنّه يقتضي وجوده وإذا وصفنا الوجود به كان معناه أنّه مقتضى ذاته كذا حققه بعض المحققين.

(قوله: وأما بالوجود فلا إلخ) أي وأما تقدمها بالوجود فليس بلازم بل اللازم هو تقدمها بما هي علة به إن كانت بالوجود فبالوجود أو بالماهية فبالماهية.

(قوله: كتقدم ماهية الممكن إلخ) فإن تلك الماهية من حيث هي متقدمة على الوجود من غير اعتبار الوجود أو العدم وكتقدم الماهية على لوازمها المستندة إلى نفس

....

(١) بالذات.

عندكم وليس ذلك بالوجود لما ذكرتم بعينه ولهم أن يقولوا إن ما يلزم تقدمه على المعلول بالوجود هو العلة الفاعلة ووجود الواجب على تقدير إمكانه محتاج إلى فاعل فيلزم المحال لكن الوجود عند القائلين بزيادته أمر اعتباري لا يحتاج إلى

الماهية من حيث هي كالثلاثة للفردية والأربعة للزوجية.

(قوله: عندكم إلخ) التصريح به للتنصيص على لوازمهم وإلا فماهية الممكن قابلة لوجوده عندنا أيضًا فليتدبر.

(قوله: ولهم أن يقولوا إلخ) إشارة إلى ما رد به الطوسي هذا الجواب وحاصله أن الكلام فيما يكون علة لوجود أو موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فإن العقل ما لم يلاحظ كون الشيء موجودًا امتنع أن يلاحظه مبدأ للوجود ومفيدًا له بخلاف القابل للوجود فإنه لا بد أن يلاحظه العقل غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل ولا العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين أهـ. أقول قد سبق آنفًا ما حاصله أن الماهية على التقدير المذكور تصير علة اعتبارية لا خارجية فلا يلزم تقدمها بالوجود مطلقًا على الوجود فافهم.

(قوله: لكن الوجود عند القائلين بزيادته إلخ) أقول قد تقرر في المنبهات السابقة أن النزاع إنما هو في الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ الانتزاع وإلا فلا خلاف في زيادة الوجود الانتزاعي على الماهيات صرح بذلك المحققون ولننبهك ههنا على دقيقة هي أنه لما تقرر أن مقصود المتكلمين من زيادة الوجود على الماهية مطلقًا ذهنًا هو تغايرهما بحسب المفهوم لا الهوية تكون مخالفة الحكماء لهم في الواجب في ذلك راجعة إلى اتحادهما فيه ذهنًا وخارجًا ولا معنى لاتحاد الوجود والماهية مفهومًا وهوية إلا تراد فهمًا ولم يقل به أحد فالتحقيق هو أن مراد الحكماء من كون الوجود في الواجب عين الماهية هو أنه لا ماهية للواجب غير الوجود بل حقيقته هو الوجود فقط أعني الوجود الخاص المجرد عن الماهية لا أن له ماهية ووجودًا كما للإنسان فإن له ماهية هي الحيوان الناطق ووجودًا هو الكون في الأعيان فإنه لو كان

(قوله: هو العلة الفاعلة) دون القابلة بناء على أن قيامه بالماهية في الممكن إنما هو ذهنًا لا خارجًا كما يأتي اهـ، منه.

موجد فلا إشكال **(قائم بنفسه مقيم لغيره مخالف لوجود الممكن في حقيقته ولذا)** أي لما ذكر من المخالفة بين الوجودين في الحقيقة **(صح تفرده)** أي وجود الممكن **(بالقيام بالماهية)** فلا يرد أن تجرد الوجود عن الماهية وقيامه بذاته إما لذاته فيكون كل وجود مجردًا لأن مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن مجردًا أيضًا وهو باطل لأن ماهية الممكن من حيث هي تقبل العدم وإلا ارتفع الإمكان عنها وإما لغيره فيكون تجرد الواجب لعلة منفصلة فلا يكون واجبًا ولا يرد أيضًا أن الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقًا وذلك لأن البحث ليس في الوجود المشترك بل في الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات في الحقيقة والمجرد هو الثاني والمعلوم ضرورة هو الأول والمراد بقيام الوجود بالماهية في الممكن قيامه بها **(ذهنًا لا عينًا)** إذ لا ينفرد كل بتحقق على حدة في الخارج **(كبياض الجسم)** فإنه قائم به في الخارج فلا يرد أنه لو قام

المراد ذلك فحينئذ إما أن يريدوا باتحادهما الاتحاد في الهوية فقط فلا يخالف الواجب عندهم الممكنات وهو خلاف ما اشتهر عنهم وإما أن يريدوا الاتحاد في المفهوم أيضًا فهو باطل لما سبق آنفًا وبالجملة تحقيق المقام طور يعلو عن طورنا هذا فليطلب في رسالتنا الجديدة.

(قوله: فلا يكون واجبا إلخ) ضرورة توقف وجوبه على تجرده المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لأنّا نقول فيحتاج إلى ذلك العدم.

(قوله: فإنه قائم به في الخارج إلخ) أقول ههنا بحث لم أر من تعرض له وهو أنه إن أريد بقيام البياض بالجسم في الخارج وزيادته عليه خارجًا بمعنى تغايرهما هوية أنه بعد عروضه له ليس في الخارج شيء واحد يطلق عليه البياض والجسم بل شيئان كل منهما متحقق بتحقق على حدة فمسلم لكن لا نسلم أن الماهية مع الوجود بعد عروضه لها ليست كذلك فإنه ليس في الخارج حينئذ شيء واحد يطلق عليه الماهية

(قوله: إذ لا ينفرد إلخ) بناء على أنه ليس الهوية المتحدة مع الماهية في الخارج لأنه أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج كما هو عند المتكلمين فافهم اهـ، منه.

بالماهية لكان موجودًا ضرورة امتناع وجود ما لا وجود له في نفسه في المحل فينقل الكلام إلى وجوده ويتسلسل لأن التقدير أن وجود كل شيء زائد عليه وأيضًا

والوجود لامتناع حمل المواطأة بينهما عند القائلين بتغايرهما كما هو ظاهر فإن قيل هناك شيء واحد هي الماهية ويطلق عليها الوجود بالاشتقاق فيقال الماهية موجودة قلنا ففي صورة القيام الخارجي أيضًا شيء واحد هو الجسم يحمل عليه البياض بالاشتقاق فيقال الجسم أبيض فلا فرق فإن قيل في صورة الجسم والبياض هما موجودان كل بوجود على حدة قلت في صورة الماهية والوجود كذلك إذ الماهية موجودة بوجودها ووجودها موجود بوجود وجودها على تقدير كون وجود كل شيء زائدًا عليه إن قيل لا تمايز في الحس بين الوجود والماهية قلت كذلك بين البياض والجسم فليتأمل نعم الفرق الظاهر بين الصورتين هو أن قيام البياض بالجسم مسبوق بوجود الجسم بخلاف قيام الوجود بالماهية فإن اكتفى في الفرق بين القيامين بمجرد هذا كان مسلمًا لكن لا يندفع به إلا الإيراد الثاني المذكور بقوله وأيضًا الماهية المعروضة إلخ فتدبره جدًّا إذا تقرر هذا وجب التمسك في دفع الأول بما حقّقه المحققون من أن زيادة الوجود إنما هي بالنظر إلى الماهيات التي هي غير الوجود وأما بالنسبة إلى نفسه فلا وذلك لأنه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحقّقه بنفسه من غير احتياج إلى وجود آخر يقوم به فلا تسلسل قطعًا فإن قيل فيكون كل وجود واجبًا إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فإن معنى كون وجود الواجب بنفسه هو أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل سواء من ذاته كما في الواجب أو من غيره كما في الممكن لم يفتقر إلى وجود آخر يقوم به بخلاف الإنسان مثلًا فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلًا كذا حققه المصنف في شرح المقاصد لكن لنا تحقيق يعلم منه أن الواجب لذاته هو الوجود ولا يرد عليه شيء مما أورد على غيرنا فليطلب تحقيقه في رسالتنا الجديدة وإن نسب المصنف الذاهبين إلى هذا المذهب إلى الضلال البعيد نعم والله يضل من يشاء ويهدي من يريد.

....

الماهية المعروضة إما معدومة فيتناقض أو موجودة فيدور أو يتسلسل وذلك لأن زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها إنما هو بحسب العقل دون الخارج وليس كقيام البياض بالجسم **(مشارك)** أي وجود الواجب **(له)** أي لوجود الممكن **(في عارض)** هو مفهوم **(الكون)** أي الثبوت وهو الوجود المشترك **(المقول على الوجودات)** الخاصة **(بالتشكيك)** لأنه في العلة أقدم منه في المعلول وفي الجوهر أولى منه في العرض وفي القارّ كالسواد أشد منه في غير القار كالحركة فيكون عارضًا لما صدق عليه إذ الماهية وأجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على أفرادها فقوله المقول على الوجودات إلخ.. بمنزلة العلة لكون الكون عارضًا ولا يلزم من ذلك زيادة الوجودات الخاصة لأن زيادة العارض لا تستلزم زيادة المعروض فجاز كون واحد من الوجودات الخاصة قائمًا بنفسه لكونه حقيقة مخالفة لسائر الوجودات لكن لا يخفى أن الوجود الخاص لكل شيء إن كان عبارة عن ثبوته لزم من القول بعروض الكون عليه اتحاد العارض والمعروض إذ لا اختلاف حينئذ إلا بالإطلاق والتقييد وذلك لا يصحح العروض وإن كان أمرًا وراء

(قوله: إذ الماهية وأجزاؤها إلخ) وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

(قوله: فجاز كون واحد من الوجودات الخاصة إلخ) وما يثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادق إفراده، وذلك كإفراد الماشي من أنواع الحيوانات تشترك في مفهوم الماشي من غير تصادق بينهما.

(قوله: لكن لا يخفى إلخ) أقول هذا إشارة إلى ما أبطلنا به في رسالتنا الجديدة كون الوجود المطلق صادقًا على الوجودات الخاصة المختلفة الحقائق صدق العرضي اللازم على معروضاته الملزومة فإن صدق الوجود على الوجودات إن أريد به حمله عليها بالمواطأة كما بين المطلق والمقيدات التي هي حصصه فمسلم لكن لا نسلم أنه عرضي لها كما لا يخفى فيمتنع كون تلك الحصص مختلفة الحقائق إذ حينئذ يكون كالمشي بالنسبة إلى حصصه العارضة للموجودات لا الماشي بالنسبة إلى الأفراد التي تحته وإن أريد به حمله عليها بالاشتقاق بأن يكون كل من الوجودات الخاصة المختلفة

....

الثبوت لم يصح حمل الكون بمعنى الثبوت عليه بهو هو ومنه يعلم ضعف قولهم

الحقائق موجودًا فلا نسلم كونها مشتركة في مفهوم الوجود المطلق بأن يكون حقيقة كل هو ذلك المطلق المقيد بما قيد فلا يكون الوجود المطلق مشتركًا معنويًّا بالنسبة إليها بل المشترك بينهما هو الموجود لا الوجود كما أن المشترك بين أنواع الحيوانات هو الماشي لا المشي فقياس الوجود إلى حصصه إنما يصح على المشي بالنسبة إلى حصصه لا على المشي بالنسبة إلى الأفراد التي تحته كما هو ظاهر على أولي الأبصار.

(قوله: لم يصح حمل الكون بمعنى الثبوت إلخ) كتب ههنا ويمكن أن يقال إنهم أرادوا من الوجود العارض المعنى النسبي دونه في الوجودات الخاصة فإنه بمعنى مبدأ الآثار ويمتنع الحمل بهو هو إلَّا على طريق المسامحة فحينئذ يمكن جعل الخلاف في الوجود لفظيًّا فافهم اهـ.

فالقائلون بزيادة الوجود أرادوا منه المعنى النسبي والقائلون بكونه نفس الماهية أرادوا به مبدأ الآثار لكن يلزم منه الاشتراك اللفظي بين هذين المعنيين وإن كان كل منهما مشتركًا معنويًّا في إفراده والذي يظهر لنا ويجتمع به جوانب الكلام هو أن مرادهم من الوجود المطلق الذي اختلف فيه أنه هل هو زائد على الماهية أو عينها وهل هو مشترك معنوي أو لفظي هو الوجود بمعنى ما به تحقق الشيء لا بمعنى نفس التحقق أعني الكون المصدري فحينئذ يكون لكل من الاختلافات المذكورة وجه يليق بالاعتماد عليه ويندفع به جميع ما يورد ههنا خصوصًا ما أوردناه في بحث الزيادة والقيام ذهنًا وما أشار إليه الشارح «**مد ظله**» بقوله لكن لا يخفى إلخ. كما لا يخفى على المتفطن الحاذق.

(قوله: بمعنى الثبوت) مع أن الظاهر أن حمله عليه لا يكون إلا بهذا وإلا كان لفظ الوجود مشتركًا لفظيًا إلا أن يقال حمل الكون على الوجودات إنما هو بالاشتقاق ولا يلزم من ذلك كون الوجودات الخاصة موجودة حقيقة لأن اللام من ذلك كونها كائنة لا موجودة لأن الوجود حقيقة فيما هو أثر الفاعل في الممكنات وعين الذات في الواجب تعالى وإطلاقه على الكون العارض إنما هو بطريق التجوز لأنه أمر اعتباري انتزعه العقل عما هو الوجود حقيقة لأن الوجود مبدأ الآثار وهذا الأمر الانتزاعي لا يصلح لذلك لأنه أمر اعتباري وفيه تأمل اهـ، منه مد ظله العالي.

(كالنور على الأنوار) بمعنى أن نور الشمس ونور القمر ونور السراج مختلفة بالحقيقة مشتركة في عارض النور المطلق هذا **(وما يقال إنه)** أي الوجود **(في الكل)** من الواجب والممكن **(نفس الماهية)** كما نسب إلى الشيخ الأشعري رحمه الله وكأنه لهذا قال المعدوم ليس بشيء فإن الوجود إذا كان نفس الماهية فإذا ارتفع ارتفعت فكان المعدوم نفيًا صرفًا بخلاف ما إذا قيل بأنه زائد عليها كما قال به غيره كالمعتزلة فإنه بارتفاعه لا يلزم ارتفاعها فإن ارتفاع العارض لا يستلزم ارتفاع المعروض ولذا قالوا بأن المعدوم ثابت فكأنهم لما قالوا بالزيادة والقيام بالماهية قالوا بثبوت الماهية ولو كانت معدومة لاستدعاء القيام ذلك لكن قد عرفت أن القيام إنما كان ذهنًا وهذا لا يستدعي إلا الثبوت فيه **(فـ)** ـليس المعنى أن المفهوم من الوجود هو المفهوم من الشيء فإن ذلك باطل بل هو **(بمعنى أنه لا ينفرد كل)** من الوجود والماهية **(بتحقق على حدة في الخارج)** أي ليس للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية أخرى وليس المراد أنهما متحققان بتحقق واحد في الخارج إذ لا تحقق للوجود في الخارج مطلقًا غاية الأمر أنه لا شيء ولا هوية إلا إذا كان

(قوله: في عارض النور المطلق) فعلى التحقيق الذي مرّ لا يكون المراد من النور المعنى المصدري بل ما به يتنوّر الشيء فافهم.

(قوله: وكأنه لهذا قال المعدوم إلخ) هذا تدقيق أنيق موافق لما صرح به المصنف في شرح المقاصد نقلًا عن الإمام من أن القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود لكن يخدشه ما صرح به القاضي في شرح لب الأصول من أن أكثر القائلين بأن المعدوم ليس بشيء قائلون بزيادة الوجود على الماهية فليراجع وليتدبر.

(قوله: فإن ذلك باطل إلخ) لما سبق من أن تغاير مفهومَي الوجود والماهية ضروري لكن إذا كان بمعنى التحقق والكون المصدري لا بمعنى ما به التحقق فتدبر.

(قوله: إذ لا تحقق للوجود في الخارج مطلقًا إلخ) إنما يتم لو أريد من الوجود المعنى المصدري الاعتباري وقد تقرر باعتراف الشارح «**مد ظله**» أن القائلين بكونه

(قوله: كما نسب إلى الشيخ الأشعري) فيكون حمل النور على تلك الأنوار على سبيل الاشتقاق كحمل الكون على الوجودات أيضًا فافهم اهـ، منه «**مد ظله**».

موجودًا فكأنه نفسه **(وإنما هو)** أي الانفراد **(في العقل)** كما مر أقول إنه لم يرد بالوجود المعنى النسبي الذي لا تحقق له في الخارج وإنما أراد به ما هو مبدأ الآثار وهو الهوية ولا شك أنه بهذا المعنى نفس الشيء كما لا يخفى **(ثم الوجود ينقسم إلى العيني)** وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذي به تحقق ذات الشيء وحقيقته في الخارج بل هو نفس تحققها وهو أعلى الوجودات **(و)** إلى **(الذهني)**

نفس الماهية يريدون به المعنى الحقيقي الذي سبق فتفطن.

(قوله: فكأنه نفسه) كتب عليه فالمتحقق هو الموجود لا هو والوجود لا بتحققين ولا بتحقق واحد أهـ. حاصله أن المقصود من كون وجود الشيء نفسه هو أنه إذا عرض الوجود على الماهية حصل هناك موجود واحد بوجود واحد لا موجودان سواء بوجودين أو وجود واحد ضرورة أن الوجود بالمعنى المصدري أمر اعتباري لا وجود له فيكون الموجود هو الماهية التي عرض لها الوجود نعم هناك أمران أحدهما الماهية المعروضة والآخر هو الوجود العارض لكن لما كان الموجود هو أحدهما فقط قيل بكون أحدهما نفس الآخر وإن كانا متغايرين بالحقيقة ضرورة امتناع حمل أحدهما على الآخر مواطأة.

(قوله: أقول إلخ) حاصله أن ما ذكر مبني على أن المراد من الوجود هو الأمر الاعتباري أما لو أريد به ما به التحقق فلا حاجة في القول بعينية الوجود للماهية إلى ارتكاب المسامحة التي ذكرت ضرورة أن الماهية إذا تحققت كان هناك شيء واحد موجود هو الماهية المتحققة وذلك الشيء كما تطلق عليه الماهية مواطأة يصح أن يكون بهذا المعنى نفسه فيطلق عليه بالمواطأة أيضًا بلا مسامحة.

(قوله: ولا شك إلخ) أقول إذا عرفت ما سبق آنفًا كان الأولى أن يقول ولا شك أنه بهذا المعنى يجوز أن يكون نفس الماهية إلخ بزيادة ما يدل على الجواز فإن إرادة ما هو مبدأ الآثار أعني ما به التحقق من الوجود لا يوجب القول بعينية الماهية إذ من المريدين من الوجود هذا المعنى من يقول بزيادته عليها كما لا يخفى على من تتبع كتب القوم فتدبر.

....

الذي هو وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى أنها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء كما أن ظل الجسم لو تجسم لكان ذلك الجسم (**حقيقة**) بالإضافة إلى ذات الشيء وحقيقته (**و**) ينقسم (**إلى اللفظي والخطي مجازًا**) من حيث الإضافة إلى ذات الشيء وحقيقته (**إذ ليس**) الموجود (**في اللفظ والخط من الإنسان**) مثلًا (**الشخص و**) لا (**الماهية كما**) أنه (**في الخارج**) الشخص (**و**) في (**الذهن**) الماهية (**بل**) الموجود في اللفظ (**الاسم و**) في الخط (**صورته**) المرقومة نعم لو أضيف إلى اللفظ الموضوع بإزائه أو النقش الموضوع بإزاء ذلك اللفظ كان وجودًا حقيقيًّا من قبيل الوجود في الأعيان (**والدليل على**) الوجود (**الذهني**) مع أن كون العلم سواء بما لا تحقق له في الأعيان أو بما

(**قوله: بالإضافة إلى ذات الشيء إلخ**) حاصله أنه إذا قيل للإنسان مثلًا وجود في الخارج ووجود في الذهن كان إضافة هذين الوجودين إليه على سبيل الحقيقة لا المجاز بخلاف ما إذا قيل له وجود في الخط ووجود في اللفظ فإن إضافتهما إليه على سبيل المجاز إذ ليس الموجود حينئذ ذات الإنسان وحقيقته بل الموجود اسمه الملفوظ أو نقشه المرقوم ومعلوم أن ما ذكر مبني على أن الموجود في الذهن هو ذات الشيء لا شبحه فافهم.

(**قوله: بل الموجود في اللفظ إلخ**) في الكلام لف ونشر مرتب سابقًا ولاحقًا.

(**قوله: نعم لو أضيف إلى اللفظ الموضوع إلخ**) أي من حيث أنه موجود عيني في حد ذاته لا من حيث أنه لفظ موضوع بإزاء شيء آخر فإنه بهذه الحيثية الأخيرة هو الوجود اللفظي المجازي وكذا الحال في قوله أو إلى النقش الموضوع إلخ فإنه بحيثية أنه نقش اللفظ وجود خطي مجازي إذا عرفت هذا عرفت أنه لا حاجة إلى التصريح بهذا ولا بقوله أو النقش إلخ لأن كلًّا منهما هو الوجود الخارجي الذي مر بيانه ولعله صرح به تبعًا للمصنف في شرح المقاصد لبيان أنه قد يكون تغاير الوجودات بالاعتبار والحيثية كما إذا اعتبرت في الموجودات التي هي الألفاظ أو النقوش فتدبر فإنه دقيق جدًّا. ثم اعلم أن لكل لاحق منها دلالة على السابق فللخطي

....

له ذلك مقتضيًا لثبوت أمر في الذهن ظاهر حتى يجري مجرى الضروريات **(أنّا**

دلالة على اللفظي وللفظي على الذهني وللذهني على العيني لكن الدلالة الأخيرة منها عقلية محضة لا يختلف الدال والمدلول فيها بحسب اختلاف الأوضاع والأشخاص إذ بأي لفظ عبر عن السماء مثلًا فالموجود منها في الخارج هو ذلك الشخص والدال الموجود في الذهن هو الصورة المطابقة وأما الأخريان فوضعيتان يختلف في واحدة منهما الدال وفي أخرى الدال والمدلول فإن قيل معنى الدلالة هو كون الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر فإذا اعتبرت فيما بين الصورة الذهنية والأعيان الخارجية ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها في الذهن كان بمنزلة أن يقال يحصل من حصول الصور أجيب بأن المراد هو أنه إذا حكم على الأشياء كان الحاصل في الذهن الصور ويحصل منها الحكم على الأعيان الخارجية مثلًا إذا قلنا العالم حادث حصل في الذهن صورة العالم وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج كذا حرره المصنف في شرح المقاصد.

(وأقول) الدال قد يغاير المدلول بالذات كالخط الدال على اللفظ واللفظ الدال على الصور الذهنية وقد يغايره بالاعتبار كالصورة الذهنية الدالة على العين ففي صورة التغاير الذاتي كما أن المدلول مغاير للدال كذلك صورة المدلول التي حصلت من الدال بفهمها منه مغايرة له وأما في صورة التغاير الاعتباري فصورة المدلول الحاصلة من إدراك الدال تكون نفس الدال حقيقة واعتبارًا ولا حجر فيه إنما الممتنع اتحاد الدال والمدلول كذلك ولا يلزم ذلك فيهما بل التغاير الاعتباري موجود بينهما كما سيأتي في مبحث اتحاد العلم بالمعلوم ولعل هذا مبني على ما قالوا من أن المختار هو أن الألفاظ موضوعة للمعاني الذهنية لا الأعيان الخارجية وإلا فلا حاجة إلى هذا التكلف فافهم فإنه من الغوامض الدقيقة.

(قوله: مقتضيًا لثبوت أمر في الذهن إلخ) أقول لا شك أن العاقلة عند إدراكها

(قوله: مقتضيًا لثبوت إلخ) لكن لا يلزم أن يكون ذلك هو الوجود الذهني لجواز أن يكون ذلك الأمر نفس المعلوم بل مرآة الملاحظة كما هو عند النافين للوجود الذهني اهـ، منه **(قوله: حتى يجري إلخ)** وحينئذ لا حاجة إلى الدليل عليه اهـ، منه.

نتعقل ما لا ثبوت له في الخارج إذ نحكم على الممتنعات) في الخارج والحكم على الشيء لا سيما إذا كان حكمًا **(إيجابًا)** كقولنا الممتنع أخص من المعدوم يقتضي تعقله **(ونجد)** أيضًا **(من المفهومات)** مفهومًا **(كليًّا)** متصفًا بالكلية المانعة عن الوجود في الخارج والفهم هو التعقل **(و)** نجد **(من القضايا)** قضية **(حقيقية)** لا وجود لموضوعها في الخارج أصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الحكم على الأفراد الخارجية كقولنا كل جسم حادث والقضية لا بدَّ فيها من تصور موضوعها **(فالتعقل)** والفهم والتميز عند العقل **(إن كان بالحصول)**

للشيء يحصل لها حالة لم تكن لها قبل ذلك ضرورة امتناع الحالين وأما كون حصول ذلك الذي لم يكن حاصلًا لها قبل حصولها في الذهن فغير لازم لجواز أن تكون الحالة الحاصلة لها هي إضافة المدركة إلى الشيء المعقول لا حصول صورته فيها فلم يكن ثبوت أمر في الذهن ضروريًّا حتى يتم المدعي أعني ثبوت الوجود الذهني بل الضروري هو ثبوت أمر للذهن لا فيه وهذا ليس بمثبت لتلك الدعوى فتبصر.

(قوله: إذ نحكم على الممتنعات إيجابًا إلخ) عدل عن عبارة الجمهور حيث قالوا إذ نحكم على الممتنعات بأمر ثبوتي إلى ما ترى لئلا يرد ما أورد عليهم من أنه إن أريد الثبوت في الخارج فمحال أو في الذهن فمصادرة على أنه يجوز أن يراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرًا في الخارجي والذهني لا يستلزم أن يراد أحدهما على التعيين حتى يلزم شيء مما ذكر.

(قوله: والفهم والتميز عند العقل إلخ) إشارة إلى الجواب عما أورد على الوجوه المذكورة وحاصل الإيراد أنه إما أن يراد من تعقل ما لا ثبوت له في الخارج وجوده في الذهن فيرد أنه مع أن الوجوه الثلاثة لا تفيده يلزم المصادرة إذ يصير حينئذ حاصل المتن أن الدليل على الوجود الذهني هو وجود ما لا ثبوت له في الخارج في الذهن إلخ وإما أن يراد التميز عند العقل فيرد أن التميز عنده لا

(قوله: إذ نحكم على الممتنعات إلخ) وجه التخصيص هو الاحتراز عن أن يتوهم أن لا حكم في السلب بل هو سلب الحكم فلا يثبت به تعقل ما لا ثبوت له اهـ، منه «**مد ظله**».

للمتعقل **(في الذهن فذاك)** المطلوب **(وإلا)** يكن بحصوله فيه **(فلا محالة يقتضي)** التعقل **(إضافة)** وتعلقًا **(بين العاقل والمعقول ولا تعقل)** أي لا تتصور الإضافة **(إلى النفي)** والعدم **(الصرف وإذ ليس الثبوت)** والوجود للمضاف إليه **(في الخارج)** كما في الأمثلة المذكورة فـ**(ـكان في العقل)** وهو المطلوب والمعنى بالوجود الذهني وفيه أن الإضافة إنما تتوقف على امتياز المضاف إليه وهو حاصل بمجرد حصول الشبه عند العقل القائل به أهل الشيخ ولا نتوقف على وجوده لا خارجًا وهو ظاهر كما في الصورة المذكورة ولا ذهنًا إذ قد يحصل التميز المطلوب بحصول المثال

يوجب الوجود فيه لجواز أن يكون ذلك بالإضافة التي يقول بها المتكلمون وحاصل الجواب أن المراد هو التميز عنده ولا نسلم أنه لا يوجب الوجود فيه إذ التميز يقتضي إضافة بين العاقل والمعقول إلخ أي لا تتصور الإضافة إلى النفي إلخ هذا ممنوع بناء على ما قررناه في رسالتنا الجديدة من تمايز أشياء في مرتبة ذاتها وحد أنفسها مع قطع النظر عن وجودها لكن هذا طور يعلو عن طور ما نحن فيه ولذا ترى المصنف أبطله في شرح المقاصد فليراجع وليتبصر.

(قوله: وهو حاصل بمجرد حصول الشبه إلخ) أقول إن أريد بحصول الشبه عند العقل حصوله ووجوده فيه فهو اعتراف بالمطلوب أعني الوجود في الذهن في الجملة وإن أريد به تميزه عنده عاد الكلام بأنه يقتضي إضافة إلخ فتدبره ثم قال في شرح المقاصد ما حاصله أنه إن قيل المعقولات التي لا وجود لها في الخارج لا يلزم أن تكون موجودة في الذهن لجواز أن تكون قائمة بأنفسها كالمُثُل الأفلاطونية وكالمُثُل المعلقة التي يقول بها القائلون بعالم المثال أو قائمة ببعض المجردات كما يدّعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال قلنا كلامنا في الممتنعات والمعدومات ولا خفاء في امتناع قيامها بأنفسها في الخارج وكذا بالعقل الفعال بهوياتها إذ لا هوية للممتنع والمعدوم غاية الأمر أن تقوم به صورها بمعنى تعقله إياها وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة في العقل فيرتسم الصورة في القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهني.

....

هذا فإن قيل لو كان التعقل بوجود المتعقل في الذهن لزم اتصاف الذهن بالأعراض المتصورة حتى المتضادات ولزم وجود الممتنع في الخارج قلنا وجود الشيء في الذهن وجود ظلي له **(وهو وجود غير متأصل)** لذلك الشيء **(لا يقتضي الاتصاف)** وإنما المقتضي لذلك الأصلي الذي يترتب عليه الآثار **(كالمؤمن يتصوّر الكفر)** فإنه لا يتصف بالكفر بمجرد ذلك **(فلا يوجب)** الوجود الذهني **(اتصاف الذهن بالأعراض)** المتصورة **(حتى)** يوجب الاتصاف بـ**(ـالمتضادات)** الممتنع بديهة كالحرارة والبرودة المتصوّرتين وقوله **(ولا وجود الممتنع في الخارج)** يحتمل العطف على قوله اتصاف الذهن بالأعراض والعامل فيه لا يوجب وعلى قوله الاتصاف والعامل لا يقتضي وقوله **(لكون الذهني فيه)** أي في الخارج **(كالماء في البيت)** بواسطة الكوز مثلًا فكما أن البيت ظرف الماء لأن ظرف الظرف ظرف فكذا الخارج ظرف الذهني بواسطة الذهن وجه المنفي وأما وجه النفي فهو أن الوجود الذهني وجود ظلي غير أصيل فلا يقاس على الماء الموجود فيه بالوجود الأصيل هذا واعلم أنه يشبه الخلاف في الوجود الذهني باللفظي فإن الكل متفق في الصورة

(قوله: فإن الكل متفق في الصورة إلخ) أقول لا خفاء في أن الخلاف بين المتكلمين النافين للوجود الذهني والفلاسفة القائلين به خلاف معنوي مبني على أن الفلاسفة جعلوا العلم من مقولة الكيف أعني الصورة الحاصلة في الذهن وأن المتكلمين جعلوه إضافة أو صفة ذات إضافة ولم يقولوا بالصورة مطلقًا في الذهن نعم اختلفت الفلاسفة في أن الصورة الحاصلة في الذهن هل هي عين ذي الصورة وحقيقته كما عليه أهل الحقيقة أو مثاله كما عليه أهل الشبح والفرقتان من الفلاسفة كلتاهما قائلتان بالوجود الذهني والخلاف بينهما يرجع في الحقيقة إلى أن الوجود الذهني هل هو وجود حقيقي لذي الصورة كما هو عند أهل الحقيقة أو وجود مثالي له كما هو عند أهل الشبح وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق فتذكر والذي ساق الشارح «**مد ظله**» إلى هذا هو أن بعض المحققين أورد على أهل الحقيقة نظرًا حاصله ما ذكره الشارح فيما سبق بقوله وفيه أن الإضافة إنما تتوقف على امتياز

....

إلا أن القائلين بالوجود الذهني يقولون باتحاد الصورة وذي الصورة ولا اختلاف إلا بالمحل والنافين له لا يقولون به وإنما هي عندهم مثال له **(ثم المعقول من الوجود والشيئية ليس إلا الثبوت)** ضرورة فكل ما هو ثابت فهو شيء وموجود وبالعكس **(و)** المعقول **(من العدم)** ليس **(إلا النفي)** فكل ما هو معدوم فهو منفي وبالعكس وكما أن المنفي ليس بشيء ولا ثابت **(فـ)** كذا **(المعدوم ليس بشيء ولا ثابت)** نعم المعدوم في الخارج يكون عند الحكماء شيئًا في الذهن لأنهم قائلون بالوجود الذهني لا عندنا إذ لا نقول به **(و)** كما أنه لا واسطة بين الثابت والمنفي **(لا واسطة بينه)** أي المعدوم **(وبين الموجود)** والمنازع مكابر هذا ما ذهب إليه الحكماء وجمهور المتكلمين **(ومنهم من أثبتهما)** بمعنى أنه عد المعدوم شيئًا وثابتًا لا أنه أطلق عليه لفظ الشيء حقيقة إذ هو بحث لغوي فيرجع فيه إلى النقل

المضاف إليه إلخ فظن الشارح أن ذلك إيراد على القائلين بالوجود الذهني مطلقًا وليس كذلك كما هو واضح فتدبره فإنه من بدائعنا وودائعنا.

(قوله: فكل ما هو معدوم إلخ) اعلم أنهم اختلفوا في أن المعدوم هل هو ثابت وشيء أم لا وفي أنه هل بين الموجود والمعدوم واسطة أم لا فالمذاهب بحسب الاحتمالات أعني إثبات الأمرين أو نفيهما أو إثبات أحدهما ونفي الآخر أربعة والحق منها هو نفيهما بناء على أن الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي والشيئية تساوق الوجود بمعنى أنها تساويه في الصدق أي كل شيء موجود وبالعكس لا بمعنى الاتحاد في المفهوم حتى يلزم الترادف إذ يدل على نفي الترادف أن قولنا السواد موجود يفيد فائدة معتدًّا بها دون قولنا السواد شيء.

(قوله: والمنازع مكابر إلخ) فجعل الوجود أخص من الثبوت والنفي من العدم والموجود ذاتًا لها الوجود والمعدوم ذاتًا لها العدم لتكون الصفة واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه كذا في شرح المقاصد **(أقول)** يستفاد من هذا أن النزاع بين الفرق لفظي فتدبر.

(قوله: إذ هو بحث لغوي إلخ) هذا ليس منافيًا لما مرّ آنفًا من أن النزاع بين

....

والاستعمال وأثبت الواسطة **(جمعًا)** فقال المعلوم إن لم يتحقق في نفسه فمنفي وإن تحقق فإن كان مع ذلك له كون في الأعيان فإما بالاستقلال كالأسود والسواد فهو موجود أو بالتبعية كالعالمية فواسطة وإن لم يكن له كون في الأعيان فمعدوم ممكن وإنما قيدنا المعدوم بالممكن لأن الممتنع منفي لا تقرر له اتفاقًا **(و)** منهم من أثبتهما **(تفريقًا)** فمن أثبت الواسطة فقط قال المعلوم إن لم يكن له ثبوت فمعدوم وإن كان له ثبوت فإن كان بالاستقلال فموجود أو بالتبعية فواسطة ومن عدّ المعدوم شيئًا فقط قال المعلوم إن لم يتحقق فمنفي وإن تحقق فثابت وحينئذ إن كان له كون في الأعيان فموجود وإلا فمعدوم **(ويسمى الواسطة)** بين الموجود والمعدوم **(حالا و)** شبهته أنه يجب أن **(يجعل الوجود منه إذ لو وجد تسلسل)** الوجودات ولزم اجتماع أمور غير متناهية في وجود أمر واحد وإنه محال **(ولو عدم اتصف بالنقيض)** أو بما يصدق عليه نقيضه فإن العدم على تقدير الواسطة أخص من نقيض الوجود

الفرق راجع إلى اللفظ فليتأمل ثم قيل إن لفظ الشيء في اللغة حقيقة في الموجود مجاز في غيره وقيل بمعنى المعلوم أي ما يصح أن يعلم وقيل غير ذلك.

(قوله: بين الموجود والمعدوم إلخ) ورسموا الحال بأنه صفة لموجود لا تكون موجودة ولا معدومة والمراد بالصفة ما لا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير بخلاف الذات واحترزوا بقولهم لموجود عن صفات المعدوم فإنها معدومة لا أحوال وبقولهم لا تكون موجودة عن الصفات الوجودية كالسواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية كذا قالوا فافهم.

(قوله: أو بما يصدق عليه نقيضه إلخ) والحاصل أن الوجود نقيضه اللاوجود

(قوله: أو بما يصدق عليه إلخ) والقول بأن الصحيح أي المفسرة كما هو الواقع في شرح المقاصد لأن الاتصاف إنما هو بما صدق عليه النقيض ليس بشيء لأن العدم لا ما صدق له إلا بالاتصاف به فعلى تقدير التفسير لزم اعتبار الاتصاف مرتين فما في شرح المقاصد إنما هو من النساخ وأما على تقدير الواسطة فيكون للنقيض ما صدق عليه بدون اعتبار اتصاف به على أن الاتصاف بما صدق عليه بالمعنى الذي يراد منه التفسير اتصاف بالنقيض أيضًا فلا حاجة إلى التفسير اهـ، منه.

وإنما نقيضه اللاوجود وهذا أيضًا محال **(ورد بأ)** نّا نختار أنه موجود لكن لا نسلم لزوم التسلسل لأ**(ن وجوده عينه)** فإن كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه لكن إذا ثبت لنفسه فليس أمرًا زائدًا عليه كالقِدَم والحدوث والوحدة والكثرة إلى غير ذلك **(و)** قد يجاب باختيار أنه معدوم ولا اتصاف بالنقيض بل بالمعدوم وهو ليس نقيض

وهو عند النافين للواسطة يساوي العدم بل يرادفه وعند المثبتين لها يعم العدم والحال فيكون كل من العدم والحال أخص من اللاوجود فلو عدم الوجود لزم اتصافه بنقيضه عند النافين لها وبأخص من نقيضه عند المثبتين والشيء كما يستحيل اتصافه بنقيضه يستحيل بأخص من نقيضه أيضًا كما هو واضح والمصنف رحمه الله فسر النقيض في شرح المقاصد هنا بما يصدق عليه النقيض لئلا يكون انتهاض الشبهة إلزاميًّا وأما الشارح «**مد ظله**» فقد سلك طريق العطف دون التفسير لتنتهض على كلا المذهبين فتدبره.

(وأقول) ههنا بحث وهو أنه سبق آنفًا أن كلًّا من العدم والحال على تقدير الواسطة أخص من نقيض الوجود فكما أنه لو كان الوجود معدومًا يلزم الاتصاف بأخص من نقيضه فكذلك لو كان حالًا يلزم الاتصاف المذكور بل هذا أفحش فإنه لو أمكن الجواب عن الأول كما يأتي قريبًا بأن اتصافه بطريق الإيجاب اشتقاق ولا استحالة فيه لا يمكن في الثاني لأنه اتصاف بطريق المواطأة أعني أن الوجود حال ولا خفاء في بطلانه.

(ثم أقول) إنه يمكن أن يجاب عنه بأن القائلين بالواسطة إنما يثبتونها بين الموجود والمعدوم كما صرح به في شرح المقاصد لا بين الوجود والعدم لأنهم فسروا الواسطة بصفة ليست موجودة ولا معدومة كما سبق لا بما ليس بوجود ولا

(قوله: وإنما نقيضه اللاوجود) واللاوجود وإن كان أعم من المعدوم لصدقه على الحال الذي هو غير الوجود لكنه لا يصدق على الحال الذي هو نفس الوجود لامتناع صدق نقيض الشيء على ذلك الشيء فاعرف هذا حتى لا تقع في شبه اهـ، منه.

(قوله: وهذا أيضًا محال) لأن اتصاف الوجود بالعدم سواء كان العدم نقيض الوجود أو أخص من نقيضه يوجب انتفاء الوجود فلا يكون الموجود موجودًا فافهم اهـ، منه.

الوجود لأن (**نقيضه العدم لا المعدوم**) ولو أريد الاتصاف بطريق الاشتقاق وذو هو فلا نسلم استحالته فإن كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فإنه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق أن الجسم ذو لا جسم فلا بعد في أن يصدق أيضًا أن الوجود معدوم وذو لا وجود (**قالوا**) أي الذين عدّوا المعدوم شيئًا وثابتًا (**المعدومات متمايزة**) بعضها عن بعض لأن بعضها متصور فتميز غير المتصور وبعضها مراد فتميز عن غير المراد (**ولا يعقل التميز بدون الثبوت**) لأن التميز لا يتصور إلا بالإشارة وهي تقتضي ثبوت المشار إليه لامتناع الإشارة إلى النفي الصرف وأيضًا قالوا إنها ممكنة لأن كلامنا في المعدومات الممكنة (**و**) كل

عدم كيف وهم عدّوا الوجود حالًا فلو كان الحال هو الواسطة بين الوجود والعدم لزم من ذلك كون الوجود واسطة بين نفسه وغيره وهو بديهي البطلان إذا تقرر هذا ثبت أن كلًّا من العدم والحال ليس أخص من نقيض الوجود بل العدم مساو لنقيض الوجود والحال مما يصدق عليه نقيض الموجود لا الوجود فاندفع البحث وبطل ما سبق من الشارح هنا ومن المصنف في شرح المقاصد من طريقي التفسير والعطف فتدبر جدًّا لكن بقي ههنا شيء يطلب تحقيقه من رسالتنا الجديدة.

(**قوله: فيصدق أن الجسم ذو لا جسم إلخ**) وههنا كلام فصلناه في رسالتنا الجديدة وحاصله هو أن قولنا الجسم ذو لا جسم إن أريد به أنه ذو انتفاء الجسمية عنه فلا نسلم صدقه ضرورة امتناع صحة سلب الشيء عن نفسه وإن أريد أنه ذو شيء منتف عنه الجسمية فصدقه مسلم لكن لا نسلم أن اللازم من اتصاف الوجود بالعدم هو كونه معدومًا بمعنى أنه ذو شيء نفى عن ذلك الشيء الوجود بل اللازم هو كونه معدومًا بمعنى أن الوجود ذو انتفاء نفسه ولا خفاء قي بطلانه لا أظنك في ريب مما ذكرنا.

(**قوله: كالسواد إلخ**) فإن قيل اتصاف الوجود بالعدم ليس كاتصاف الجسم بالسواد مثلًا لأن اتصاف الوجود بالعدم يقتضي أن لا يكون الموجود موجودًا واتصاف الجسم بمثل ما ذكر لا محذور فيه فافترقا قلت هذا مبني على أن المعدوم في نفسه معدوم بالنسبة إلى شيء وليس كذلك كما لا يخفى اهـ، منه.

ممكن ثابت لأن **(الإمكان)** وصف **(ثبوتي)** وإلا لم يكن الممكن ممكنًا لعدم الفرق بين إمكانه لا أي إمكانه منفي ولا إمكان له أي سلب الإمكان عنه لأن المنفي في نفسه منفي بالنسبة إلى كل شيء وما رأيته من نسخ المتن هكذا **(للفرق بين إمكانه لا ولا إمكان له)** يعني أن الفرق بين ثبوت الإمكان للشيء وإن لم يكن موجودًا في

(قوله: لعدم الفرق بين إمكانه لا إلخ) أقول هذا التحرير هو الموافق لما وجدناه في كتب القوم وحاصله أنه إذا لم يكن الإمكان وصفًا ثبوتيًّا بل كان منفيًّا في نفسه لا يبقى فرق بين أن يقال ذلك الشيء لا إمكان له وبين أن يقال إمكان ذلك الشيء منفي في نفسه لأنه حينئذ يكون مؤدّى العبارتين سلب الإمكان عنه أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأن الوصف إذا كان منفيًّا في حد ذاته يكون منفيًّا عن الغير أيضًا فإذا دلت العبارة على انتفاء الإمكان في حد ذاته دلت على انتفائه عن الغير بالأولى فإذا قيل إمكان ذلك الشيء منفي فهو بمنزلة أن يقال لا إمكان له فيلزم سلب الإمكان عنه هذا.

(قوله: وما رأيته من نسخ المتن إلخ) أقول الظاهر عندي في تحرير هذه النسخة الموافق لسياق الكلام هو أن يقال الإمكان ثبوتي بدليل الفرق بين هاتين القضيتين بأن الشيء الذي لم يكن متصفًا بالإمكان يصح أن يقال في حقه لا إمكان له ولا يصح أن يقال في حقه إمكانه لا وليس هذا إلا لأن الإمكان وصف ثبوتي إذ لو كان منفيًّا كان مؤدّى الثانية راجعًا إلى الأولى ولم يبق بينهما فرق لما سبق آنفًا وصحت كلتاهما في حق ذلك الشيء بلا فرق وليس كذلك فتأمله فإنه تحرير أليق بسوق الكلام وأنسب بما في كتب القوم في هذا المقام.

(قوله: يعني أن الفرق بين ثبوت الإمكان إلخ) الظاهر أن يقول بدل هذا يعني أن الفرق بين الحكم بكون إمكان الشيء منفيًّا وبين نفي الإمكان عنه ثابت إلخ فإن

(قوله: يعني أن الفرق إلخ) ويحتمل أن يكون المراد بذلك هو الفرق بين الإمكان ونفسه إلا أنه وصف الإمكان بالنفي بناء على اعتقاد الخصم والحاصل أن الفرق بين الإمكان الذي تعتقدون أنه منفي وبين نفيه ثابت فلا يكون اعتقاد أنه منفي صحيحًا وإلا لم يكن بينهما فرق مع ثبوت الفرق بينهما بالاتفاق فيكون أمرًا ثبوتيًّا لا منفيًّا اهـ، منه.

نفسه وسلبه عنه ثابت وإلا لم يكن الممكن ممكنًا فلا بد أن يكون الإمكان وإن كان أمرًا غير موجود ثبوتيًّا إذ لو كان منفيًّا لم يكن بين ثبوت الإمكان للشيء وسلبه عنه فرق لأن المنفي في نفسه منفي بالنسبة إلى كل شيء ولا يلزم من كونه غير موجود كونه منفيًّا **(فثبت موصوفه)** لأن اتصاف غير الثابت بالثابت محال ضرورة **(قلنا)** إن أريد أن **(التميز)** يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وإنما يلزم أن لو كان بحسب الخارج و**(إنما هو عند العقل وإلا انتقض بالممتنعات)** كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين لتمايز بعضها عن البعض وعن الأمور الموجودة مع أنها منتفية قطعًا **(و)** انتقض أيضًا بـ**(المركبات الخيالية)** فإنها متمايزة وممكنة أيضًا مع أنها غير ثابتة وفاقًا وإن أريد في الذهن فلا يفيد **(وأن الفرق بين نفي الإمكان)** عن شيء**(والإمكان المنفي)** في نفسه **(على تقدير كونه منفيًّا)** غير ثابت في

هذا هو المقصود من قضية إمكانه لا لثبوت الإمكان للشيء كما يرشدك إليه ما يأتي في الجواب أعني قوله وإن الفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي إلخ على ما لا يخفى على اللبيب العارف بالأساليب.

(قوله: وإن أريد في الذهن فلا يفيد) أقول قد سبق منا الإشارة إلى منع حصر التميز في الخارج والذهن بالمتعارف إذ لنا تميز آخر يعبر عنه بالتميز في المرتبة وحد الذات وإن أبطله المصنف في مواضع فتدبر.

(قال: والإمكان المنفي إلخ) أي الحكم بكون إمكان الشيء منفيًّا فإن المقصود

(قوله: غير موجود) بل فيه إشعار بأن الإمكان ليس أمرًا موجودًا في نفسه وإن كان ثبوتيًّا لمكان الفرق اهـ، منه.

(قوله: فلا يفيد) لأن كلامنا في المعدوم المطلق ولو كان موجودًا في الذهن يكون الامتياز للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له أصلًا مع أنه من حيث إنه معدوم وإلا كان ثابتًا لذات المعدوم اهـ، منه .**(قوله: في نفسه)** لأن الإمكان ليس بموجود في نفسه اتفاقًا لكنهم اختلفوا في أنه أهو غير ثابت أيضًا أم لا فالمراد بقوله على تقدير كونه منفيًّا على تقدير كونه غير ثابت أصلًا كما نقول وبقوله المنفي في نفسه عدم وجوده في نفسه المجامع للمذهبين اهـ، منه.

الخارج أصلًا بل بمجرد اعتبار العقل **(ثابت أيضًا)** كالفرق على تقدير كونه ثبوتيًّا فإن معنى إمكانه لا أنه متصف بصفة غير ثبوتية هي الإمكان ومعنى لا إمكان له سلب تلك الصفة عنه فلا يلزم من كونه غير ثبوتي سلب الإمكان عن الممكن وقولكم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوته في نفسه فما لا يكون ثابتًا في نفسه لا يكون ثابتًا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج كبياض الجسم وأما بمعنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد أعمى والعنقاء لا موجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فإن الأوصاف الصادقة على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية **(ثم كل من الوجود والعدم قد يقع محمولًا)** كقولنا الإنسان موجود والعنقاء معدوم **(وقد يقع رابطة)** بين الموضوع والمحمول كقولنا الإنسان يوجد كاتبًا أو يعدم شاعرًا أو يكون غيرهما كما في وجود زيد في الزمان أو المكان وفي

من إمكانه لا كما سبق على أنه لو لم يكن المراد من ذلك الحكم به لم يكن لقوله على تقدير كونه منفيًّا معنى أصلًا فتفطن.

(قوله: فلا يلزم من كونه غير ثبوتي إلخ) حاصل الجواب منع المقدمة القائلة بأن المنفي في نفسه منفي بالنسبة إلى كل شيء إذ لا فرق بين الصفات الثبوتية والمنفية في صحة سلبها عن بعض الأشياء دون إثباتها وصحة إثباتها لبعض دون سلبها فالبصير يصح في حقّه سلب العمى لا إثباته له والفاقد للبصر يصح إثبات العمى له وإن كان لا أي منفيًّا لا سلبه عنه ولا نسلم أن الحكم بأن عماه منفي يستلزم الحكم بأنه لا عمى له إذ الفرق بين القضيتين بأن إحداهما صادقة والأخرى كاذبة في حقّه ثابت مع أنه وصف منفي فالفرق بين إمكانه لا ولا إمكان له بصدق إحداهما وكذب الأخرى في حق ما هو ممكن أو ما ليس بممكن لا يوجب كون الإمكان وصفًا ثبوتيًّا فتبصر جدًّا.

(قوله: كما في وجود زيد إلخ) هذا وإن كانت العبارة التي عبر بها المصنف في شرح المقاصد لكن الأولى أن يقول بدله كقولنا وجود زيد في الزمان إلخ أو يقول فيما سبق كما في الإنسان موجود والعنقاء معدوم إلخ ليتوافق السابق

....

الأعيان أو الأذهان ثم الحمل قد يكون إيجابًا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبًا وهو الحكم بانتفائه عنه **(ويفتقر الحمل الإيجابي إلى اتحاد الطرفين)** ذاتًا و**(هوية)** بمعنى أن يكون ما يصدق عليه في الخارج أو الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول **(ليصح)** الحكم بأن هذا ذاك للقطع بأن هذا لا يصح في الموجودين المتمايزين ذاتًا **(و)** إلى **(تغايرهما مفهومًا)** بمعنى أن يكون مفهوم عنوان الموضوع مغاير المفهوم المحمول **(ليفيد)** فائدة يعتدّ بها وهي أن هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات للقطع بعدم الفائدة في مثل الأرض أرض والسماء سماء، ثم اعلم أن الموضوع وإن كان لا يخلو عن المحمول ونقيضه لكن لا يلزم أن يعتبر فيه أحدهما فلا يلزم التناقض ولا كون الحمل لغوًا هذا ثم الحكم قد يكون صحيحًا أي صدقًا وحقًّا وقد يكون فاسدًا أي كذبًا وباطلًا **(و)** ليس صدق الحكم وصحته بمطابقته لما في الأعيان إذ قد لا يتحقق

واللاحق أسد توافق لكن الأمر في ذلك سهل.

(قوله: بمعنى أن يكون ما يصدق عليه في الخارج إلخ) أشار بهذا إلى جواب ما يقال إن المراد باتحاد الطرفين أما الاتحاد في الوجود الخارجي فرب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وأما الأعم من ذلك ليتناول أمثال هذا لم يستقم إذ لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني إذ لا معنى للموجود في الذهن إلا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وحاصل الجواب ظاهر.

(قوله: ثم اعلم أن الموضوع وإن كان لا يخلو إلخ) حاصله الجواب عما يتوهم من أنه كما لا واسطة بين الوجود والعدم فكذا لا واسطة بين اعتبارهما فالماهية المحمول عليها الوجود إما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوًا بمنزلة الماهية الموجودة موجودة وإما مع اعتبار العدم فيكون تناقضًا بمنزلة الماهية المعدومة موجودة وكذا في حمل العدم بل كل وصف من الأوصاف وحاصل الجواب أن الموضوع وإن كان لا يخلو عن المحمول ونقيضه لكن لا يلزم أن يعتبر فيه أحدهما لأن الحكم على الذات من غير أن يعتبر معه شيء من الأوصاف لازمة كانت أو مفارقة.

....

طرفاه في الخارج ولا بمطابقته لما في الذهن لأنه قد يرتسم فيه الأحكام الغير المطابقة للواقع بل **(صدقه يكون بمطابقته لما في نفس الأمر)** والمراد بالأمر الشيء وبالنفس الذات **(ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الأمر كذا في نفسه)** أي في حد ذاته وبالنظر إليه **(مع قطع النظر عن حكم الحاكم وإدراك المدرك)**.

(قوله: والمراد بالأمر الشيء وبالنفس الذات إلخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله إن قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات ولا شيئية له في الأعيان كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب إجمالًا أنّا نعلم قطعًا أن قولنا اجتماع النقيضين مستحيل مطابق لما في نفس الأمر وقولنا أنه ممكن غير مطابق له وإن لم نعلم كيفية تلك المطابقة ولم نتمكن من تلخيص التعبير عنها وتفصيلها هو أن العقل عند ملاحظة الطرفين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات أو المعدومات يجد بينهما نسبة إيجابية أو سلبية تقتضيها الضرورة أو البرهان فتلك النسبة من حيث إنها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر إلى نفس ذلك المعقول لا من حيث خصوصية المدرك والمخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الأمر بل وبالخارج أيضًا عند من يجعله أعم مما في الأعيان وأما من حيث تلك الخصوصية هي المراد من النسبة المطابقة ولما لم يكن للمسماة بالواقع وما في نفس الأمر سيما في المعدومات حصول إلا بحسب العقل وكان عند الحكماء أن صور جميع الكائنات والمعدومات مرتسمة في العقل الفعال فسّر بعضهم ما في نفس الأمر بما في العقل الفعال انتهى.

(أقول) قد فصلنا في بعض رسائلنا أن الكون في نفس الأمر هو الكون في مرتبة الشيء وحد ذاته وهو أعمّ من أن يكون منه الكون في الأعيان أو الكون في الأذهان أو كلاهما أو لا يكون منه واحد منهما وذلك كامتناع اجتماع النقيضين فإنه متقرر في حد ذاته وإن لم يكن له كون في الأعيان وهو ظاهر ولا كون في الأذهان وذلك لتقرر امتناعه وإن لم يعتبره معتبر ولم يدركه مدرك وأما الخارج فقد يطلق مرادفًا لما في الأعيان كما هو المشهور وقد يطلق على أعم مما في الأعيان كما سبق آنفًا فيساوق ما في نفس الأمر فليتأمل جدًّا فإنه ينحل به كثير من الشبهات.

....

فصل في الماهية

(فصل) في الماهية أخَّر مباحثها عن مباحث الوجود والعدم لأن البحث عنها من حيث إنها صالحة لمعروضية أحدهما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنهما وهي لفظة مأخوذة عن ما هو فان **(ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو)** كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم **(و)** هي **(قد تؤخذ بشرط شيء)**

(قوله: فصل في الماهية إلخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله أن الماهية إذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتًا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته وإذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد تطلق الهوية على التشخص أو الوجود الخارجي وقد يطلق الذات على ما صدقات الماهية من الأفراد ثم إن الماهية تغاير جميع عوارضها لازمة أو مفارقة انتهى فإن قيل إن عدّ الماهية من الأمور العامة باطل لأن الأمور العامة كما سبق هي الأحوال والعوارض التي لا تخص بواحد من أقسام الموجود ومن البين أن ماهية الشيء ليست من عوارضه كما صرح به آ نفًا قلت المبحوث عنه هنا هو الماهية من حيث مفهومها الصادق على ما صدقاتها ويرجع إلى كون الشيء ذا ماهية ولا شك أن ذلك من العوارض وما هو حقيقة الشيء وعينه هو ما صدقات الماهية لا ما ذكر وقد أشرنا إلى ذلك في مبحث اشتراك الوجود فيما سبق فتدبر وأما ما يقال من أن المراد من الماهية هنا عوارضها لا نفسها فباطل قطعًا ضرورة أن عوارضها هي الأمور العامة المذكور أكثرها في هذا الباب على حدة.

(قوله: أخَّر مباحثها إلخ) أي مع أن مباحثها لكونها معروضة لهما أولى بالتقديم على مباحثهما.

(قوله: عن السؤال بما هو إلخ) أي الذي هو لطلب الحقيقة دون الوصف أو شرح الاسم لكن تركوا هذا القيد اعتمادًا على أنه المتعارف واحترازًا عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية الموهم للدور وإن كان تفسيرًا لفظيًّا كذا قيل.

(قوله: كما أن الكمية إلخ) أقول ذِكْرُ هذا النظير في كلامهم للإشارة إلى أن

(قوله: قد تؤخذ الخ) وإنما لم يقل تنقسم الماهية إلى كذا لأنه يرد عليه أن المقسم يجب أن يكون واحدًا من تلك الأقسام فيلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره بخلاف قد

أي المقارنة للعوارض ....

الراجح كون لفظها مأخوذًا عن ما هو الذي هو للاستفهام وإلا فلا بعد في أن يكون مأخوذًا عن ما الموصوفة ولفظة هو المذكورتين في تعريفها الآخر أعني قولهم بأنه الشيء هو هو فتدبر ولعل المصنف للإشارة إلى اختيار أخذه من الأولى ذكر هنا تفسيرها السابق دون هذا مع أنه قال ويشبه أن يكون هذا تحديدًا إذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا ثم اعترض على هذا التفسير الأخير بأنه صادق على العلة الفاعلية وأجيب بأن الفاعل ما به يكون الشيء موجودًا لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء ثم إن هذا مبني على أن نفس الماهية ليست بجعل الجاعل كما صرّح به في شرح المقاصد إذ على تقدير كونها بجعل الجاعل يكون الفاعل ما به يكون الشيء ذلك فينتقض به التعريف.

(وأقول) ذلك ممنوع على هذا التقدير أيضًا فإن الفاعل ما بتأثيره وجعله يكون الشيء الشيء والماهية ما بنفسه يكون الشيء نفسه فلا انتقاض على التقديرين وليعلم أن المراد من الشيء هو ذو الماهية لا الماهية المعبر عنها بكلمة ما بلا حجر في تخلل الباء بينهما وأيضًا الضميران المرفوعان البارزان للشيء لا لمرجع الضمير المجرور وإلا لفسد لاستلزامه الانقلاب ثم الأول من الضميرين ضمير فصل والثاني خبر الشيء أو خبر الشيء والثاني تأكيد له ولذا قد يقتصر على أحدهما والحاصل أن الماهية ما يصحح الأوّلي في نحو قولنا الماء ماء والحجر حجر وهكذا والفاعل ما يصحح الحمل الثانوي في نحو قولنا الماء موجود والحجر موجود إلى غير ذلك فتفطنه فإن ما ذكر دقائق خلت عنها عبارات القوم.

(قوله: أي المقارنة للعوارض إلخ) تفسير للشيء باعتبار حذف المضاف على أن المراد من الشيء العوارض أولًا باعتباره على أن المراد منه نفس المقارنة ويؤيد الأول ظاهر تفسير اللاشيء فيما يأتي بقوله أي الخلو عن العوارض دون الخلو عن مقارنة العوارض فافهم وحينئذ الأوفق بالوجهين أن يقال في الثالثة أولًا بشرط شيء ولا لا شيء أو بترك لفظ شيء ليعم المضاف إليه المقدر الشيء واللاشيء كليهما لكن الأمر فيه سهل فتدبر.

تؤخذ فإنه بيان لاعتبارات الماهية الواحدة اهـ، منه.

(فتسمى المخلوطة) لخلطها مع العوارض **(ولا خفاء في وجودها)** فإن وجود الأشخاص في الخارج بين كزيد وعمرو من أفراد الإنسان **(و)** قد تؤخذ **(بشرط لا شيء)** أي الخلو عن العوارض واللواحق **(وتسمى المجردة)** لتجردها عنها **(ولا توجد في الأذهان فضلًا عن الأعيان)** لأن الوجود في الذهن سواء أطلقت العوارض أو قيدت

(قوله: فتسمى إلخ) أي الماهية المأخوذة بشرط شيء.

(قوله: لخلطها مع العوارض إلخ) أي لخلط ما صدقها وتسمى الماهية بشرط شيء أيضًا كما في شرح المقاصد لاعتبار شرط الشيء في مفهومها فتأمل ثم لا يخفى أن المخلوطة على هذا التقدير تكون عبارة عن الماهية المقارنة للعوارض لا عن المجموع المركب منهما الذي اشتهر أن الفرد وكذا الشخص عبارة عنه فهي بهذا الاعتبار ليست عين الاشخاص كالتي سيذكرها المصنف بقوله وقد يقال إلخ فحينئذ يكون ما صنعه الشارح «**مد ظله**» بقوله فإن وجود الأشخاص في الخارج إلخ أولى مما صنعه المصنف في شرح المقاصد بقوله ولا خفاء في وجودها كزيد وعمرو وغيرهما من أفراد ماهية الإنسان إلخ. فإن الظاهر من تعليل الشارح «**مد ظله**» مغايرة المخلوطة للأشخاص والظاهر من كاف التمثيل في عبارة المصنف هو العينية لكنه لا ينطبق على ما سيصرح به من كون المخلوطة هي الإفراد فتدبر.

(قوله: لتجردها عنها إلخ) وتسمى الماهية بشرط لا أيضًا كما في شرح المقاصد لاعتبار شرط اللاشيء فيها.

(قوله: سواء أطلقت العوارض إلخ) أي التي اعتبر خلو الماهية عنها.

(قوله: لأن الوجود إلخ) واعلم أنهم قسموا العارض للشيء قسمين أحدهما عارض الوجود والآخر عارض الماهية وجعلوا عارض الوجود أيضًا قسمين أحدهما ما يعرض للشيء بشرط الوجود الخارجي كالسواد للحبشي والثاني ما يعرض بشرط الوجود الذهني كالكلية والجزئية وعارض الماهية ما لا يشترط بشرط منهما بل يعم كالزوجية للأربعة فعلى هذا لا يكون الوجود شيئًا من الأقسام الثلاثة لعدم جواز اشتراط الشيء لنفسه وعدم عموم أحد الوجودين للآخر فحينئذ لا يتم التعليل المذكور فلا بد أن يعلل بوجه آخر وهو أنه لو وجدت بأحد الوجودين لم تخل عن عارض ما قطعا فافهم اهـ، منه.

بالخارجية من العوارض فإن الكون في الذهن من العوارض التي لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج إذ العوارض الذهنية ما جعله الذهن قيدًا للشيء بأن يعتبر له عارضًا ويلاحظه له والشيء الذي نفرضه موجودًا في الذهن عرض له في نفس الأمر كونه في الذهن من غير أن يعتبر الذهن عارضًا له وأما الحكم عليها باستحالة وجودها

(قوله: من العوارض إلخ) أما أنه من العوارض المطلقة فظاهر وأما أنه من العوارض الخارجية فلما ذكره بقوله فإن الكون في الذهن من العوارض إلخ وبعض من قيد العوارض بالخارجية جوّز وجود المجردة في الذهن لأنه أراد بالخارجية ما يلحق الأمور الحاصلة في الأعيان وبالذهنية ما يلحق القائمة بالأذهان وفيه نظر إذ لا يتحقق حينئذ امتناع وجودها في الخارج أيضًا إذ كون الوجود في الخارج من العوارض الخارجية بهذا المعنى محل نظر كما في شرح المقاصد إلا أن يقال كون العوارض الخارجية بهذا المعنى لا يقتضي سبق حصول الأمور في الأعيان على لحوقها بل أعم من أن يكون قبل اللحوق أو باللحوق فتأمل ومنهم من بين وجودها في الأذهان من غير تقييد للعوارض بالخارجية فقال لا معنى للمأخوذة بشرط لا شيء سوى ما يعتبره العقل مجردًا عن العوارض حتى الكون في الذهن وإن كانت في نفسها مقرونة بالعوارض ورد بأن المراد هو أنها ما يعتبره العقل مجردًا عنها في نفس الأمر بأن يكون ذلك الاعتبار اعتبارًا مطابقًا فحينئذ يكون وجودها ممتنعًا في الذهن والخارج سواء قيّد العوارض بالخارجية أو لا، لا ما يعتبره كذلك أعم من أن يكون مطابقًا أو لا، وإلا لجاز وجودها في الخارج أيضًا بأن تكون مقرونة بالعوارض واعتبرها العقل مجردة عن ذلك كذا في شرح المقاصد ثم إنه بيّن وجهًا آخر من ذلك المبين على وجودها في الأذهان ولعله راجع إلى هذا كما لا يخفى على مراجعه.

(قوله: وأما الحكم عليها باستحالة وجودها إلخ) أي في الأذهان والأعيان.

(قوله: بأن يعتبر له عارضًا) وليس المراد من هذا أنّ هذا العارض ليس عارضًا له أصلًا وإنّما هو محض اعتبار الذهن له واعتبار عروضه لذلك الشيء بل المراد أنّ الأمر الذهني كان في الذهن بحيث لو لاحظه الذهن ثابتًا ولاحظ له ذلك العارض يحصل في الذهن أنّ ذلك العارض عارض له في الذهن اهـ، منه.

ولا حكم على الشيء إلا بعد تصوره فلأنك إذ تصورتها كانت من حيث ذاتها مجردة

(قوله: إلا بعد تصوره إلخ) أي بعد وجوده في الذهن فالحكم عليها باستحالة الوجودين يتوقف على وجودها فيلزم التناقض وهذه شبهة مأخوذة من الشبهة المشهورة بشبهة المجهول المطلق.

(قوله: من حيث ذاتها إلخ) أقول هذا مأخوذ من الجواب المشهور عن الشبهة المذكورة وحاصله أن لها حيثيتين فاستحالة وجودها من حيث ذاتها وتجرّدها والحكم عليها من حيث وجودها في الذهن وتصورها فلا تناقض.

(أقول) سلمنا ذلك لكن بقي هنا شيء وهو أن الماهية المحثاة بالحيثيتين المذكورتين إذا حكم عليها باستحالة وجودها يمتنع اعتبار حيثية التجرد والوجود في الذهن معًا فيها ضرورة التقابل بين الحيثيتين كما صرح به فيبقى جواز اعتبار إحداهما فإن اعتبرت الأولى امتنع الحكم عليها مطلقًا وإن اعتبرت الثانية صح الحكم عليها لكن لا باستحالة الوجود فالشبهة باقية بحالها فإن قيل فليعتبر حيثية الوجود في الذهن في المحكوم عليه ليصير مخلوطة فيصح الحكم عليها وحيثية التجرد في المحمول ليصير مجردة فيتم القول باستحالة وجودها كما يشعر به ظاهر قوله فيصح الحكم عليها باستحالة الوجود من حيث ذاتها.

(قلت) يؤول الكلام حينئذ إلى قولنا المخلوطة محكوم عليها باستحالة وجود المجردة وهذا فاسد لامتناع الحكم على شيء بما هو ثابت لمقابله وبالجملة المقام لا يخلو عن دقة وغموض فالتحقيق الذي يندفع به الإشكال بحذافيره هو اعتبار الحيثيتين كما ذكر آخرًا ولا إشكال فيه لأن الحكم على الشيء بما هو لآخر إنما يمتنع إذا كانا متغايرين من كل الوجوه وأما إذا كانا متحدين من وجه متغايرين من آخر كما هنا فلا وذلك لأن أحدهما عنوان على الآخر ومرآة له والمُعَنْوَن وإن كان غير العنوان بالحمل الأوّلي فهو عينه بالحمل الشائع فيصح الحكم على العنوان بما هو للمعنون من حيث اتحاده به ويجوز أن يكون العنوان موجودًا في الذهن مع استحالة وجود المعنون في الذهن والخارج من جهة مغايرته له على ما فصلناه في

....

ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن قسمًا من المخلوطة فيصح الحكم عليها باستحالة الوجود من حيث ذاتها **(و)** قد تؤخذ **(لا بشرط شيء)** من مقارنة العوارض والتجرد عنها **(وهي أعم من المخلوطة)** المجردة لصدقها عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد **(فتوجد)** الماهية لا بشرط في الخارج **(لكونها نفسها)** أي نفس المخلوطة في الخارج **(لا جزءًا منها)** فيه **(لعدم التمايز)** بينهما فيه إذ ليس الموجود من الإنسان إلا زيدًا وعمرًا وغيرهما من الأفراد وليس في الخارج إنسان مطلق وآخر

مبحث اتحاد العلم والمعلوم في رسالتنا الجديدة فتفطنه فإنه مما كثر فيه الأقاويل.

(قوله: لصدقها عليهما إلخ) أشار به إلى أن عمومها بحسب الصدق فلا يرد أن المشروط بالشيء واللامشروط به متنافيان لأن التنافي بينهما إنما هو بحسب المفهوم بمعنى أن هذا المفهوم غير ذلك المفهوم وهو لا ينافي الاجتماع في الصدق نعم بين المخلوطة والمجردة تناف في الصدق أيضًا.

(قال لا جزءًا منها إلخ) يعني أن وجود المطلقة مبني على أنها نفس المخلوطة في الخارج لا على أنها جزء منها فيه كما اشتهر عن البعض فإنه غير مستقيم.

(قوله: إذ ليس الموجود من الإنسان إلخ) **(أقول)** قد تبع المصنف في هذا التعليل ولا يخفى ما فيه فإنه مبني على أن المخلوطة هي مجموع المنضم والمنضم إليه الذي هو عبارة عن الأفراد كما سيأتي التصريح به ومن المعلوم أن المطلق جزء في الخارج من الفرد ضرورة أن الجسم مثلًا جزء من فرده المركب من الجسم والأعراض في الخارج وأيضًا قوله كالمصنف في شرح المقاصد وليس في الخارج إنسان مطلق وآخر مركب إلخ منظور فيه فإن كون المطلقة كالإنسان جزء في الخارج من المخلوطة كزيد يكون بوجود الإنسان في ضمن وجود زيد كما هو واقع ولا يتوقف على وجود إنسان مطلق عن العوارض وإنسان آخر مركب منه ومن العوارض ضرورة أن المراد بالمطلق هنا ما لم يعتبر فيه مقارنة العوارض ولا تجرده عنها ومعنى وجوده هو وجود ما صدقه لا مع قيد الإطلاق كما مرت الإشارة إليه وذلك موجود في ضمن الفرد ضرورة امتناع وجود الشيء المركب من نفسه وغيره.

....

مركب منه ومن الخصوصية التي هي التشخص وإلا لما صدق عليه المطلق لامتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل عليه **(وإنما ذاك)** التمايز بين المطلق والمقيد **(في العقل)** دون الخارج **(ثم إذا اعتبرت)** المأخوذة لا بشرط شيء

(فإن قلت) لعل المراد من الآخر المركب هو الفرد لا الإنسان.

(قلنا) نعم لكنه لا نسلم حينئذ قوله وليس في الخارج إلخ لما مر آنفًا فالظاهر أن المخلوطة هي المقيدة بالعوارض لا المجموع المركب كما سبق وحينئذ يتم القول بأن المطلقة نفس المخلوطة في الخارج لا جزؤها فيه لعدم تمايزها في الخارج كما قال وإنما التمايز إلخ.

(قوله: في العقل إلخ) أي بحسب المفهوم كما مر.

(قوله: دون الخارج إلخ) أي بحسب الصدق فإن قلت لعل المصنف والشارح أرادا من المخلوطة المقيدة كما يصرح به قولهما وإنما التمايز بين المطلق والمقيد إلخ قلت كان الواجب حينئذ أن يقولا وليس في الخارج إنسان مطلق وآخر مقيد بالخصوصية التي إلخ فتأمل فإن قلت لو كانت المخلوطة جزءًا للفرد في الخارج وكذا المطلقة لاتحادها بها فيه لم يصح ما يأتي واشتهر من أن المخلوطة هي الإفراد في الخارج وكان ينبغي أن لا يصح حمل نحو الإنسان على زيد مثلًا كما قال وإلا لما صدق عليه المطلق مع أنه صحيح **(قلت)** يمكن الجواب بأن يقال الفرد قد يطلق ويراد به المجموع وهو المراد عندما يقال الماهية قد تكون جزءًا ومادة للشخص متقدمة عليه في الوجودين وقد يراد به الماهية المتحصلة بالعوارض وما يقارنها وهو المراد عند حمل المطلق عليه والقول باتحاد المخلوطة به لكنه بعيد من أن يجعل معارك الآراء فالتحقيق الذي ترتفع به الشُّبَه ما سنفصله إن شاء الله.

(قوله: ثم إذا اعتبرت المأخوذة لا بشرط إلخ) هذا جواب عما يقال إن المأخوذ لا بشرط يمتنع أن يوجد في الخارج لأنه كلي طبيعي ولا شيء من الكلي بموجود فيه لأن الوجود فيه يستلزم التشخص المنافي الكلية وتنافي اللوازم دليل تنافي الملزومات وحاصل الجواب أن مجرد المأخوذ لا بشرط ليس كليًّا طبيعيًّا بل مع

....

(معروضة للكل) المنطقي **(فهو)** أي المعتبرة كذلك والتذكير باعتبار الخبر وهو **(الكلي الطبيعي وإنما يوجد منه المعروض)** يعني الماهية المعروضة للكلي **(دون)** الكلي **(العارض)** لها المنافي للتشخص اللازم للوجود الخارجي فإن قيل كان ينبغي أن لا يوجد المعروض أيضًا لأن الكلي العارض له ينافي ذلك قلنا إنما يوجد **(مجردًا عن العوارض)** المانعة من الكلية والجنسية والنوعية ونحوها فإنها عوارض ذهنية مانعة من الوجود فما اشتهر من أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج معناه أن ما صدق هو عليه وهو المأخوذ لا بشرط شيء موجود فيه ووجوده فيه إنما هو عند عروض التشخص فالموجود حقيقة هي المخلوطة **(وهي الأفراد)** وتأنيث الضمير إما باعتبار الخبر أو

اعتبار كونه معروضًا للكلي المنطقي والموجود هو مجرد ذلك من غير اعتبار الكلية فإن وجوده إنما يتحقق عند عروض العوارض المشخصة وأما المأخوذ مع عارض الكلية فلا وجود له في الخارج وهذا هو معنى ما اشتهر بينهم من أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج هذا خلاصة ما في شرح المقاصد إذا سمعت هذا فالأوفق به أن يكون نسخة هذا المتن هكذا وإنما يوجد منه المعروض دون العارض مقترنًا بالعوارض أو إنما يوجد منه المعروض دون العارض مجردًا عنه لا ما وقع عليه الشارح «**مد ظله**» فتأمله.

(قوله: فالموجود حقيقة هي المخلوطة وهي الأفراد) هذا هو الذي يصرح بأن المخلوطة عبارة عن المجموع المركب.

(فإن قلت) لِمَ لا يجوز أن تكون عبارة عن المقيدة المقترنة بالعوارض لا المجموع وتكون هي في الذهن جزءًا من الفرد المركب وفي الخارج عينه **(قلت)** كون الشيء جزءًا من آخر في الذهن وعينه في الخارج إنما يتصور إذا كان الأول معتبرًا مطلقًا والآخر مقيدًا كالإنسان المطلق والإنسان المقيد بالبياض وهنا ليس كذلك أو كان أجزاء الكل موجودة بوجود واحد كما بين الجنس والنوع وأجزاء الفرد من الماهية والعوارض موجودة بوجودات متعددة فلا محيص إلا بأن يقال إن المخلوطة هي المجموع المذكور كالفرد أو الفرد هو الماهية المقترنة كالمخلوطة

....

لكون المرجع عبارة عن الماهية وأما المأخوذة مع عارض الكلية فلا توجد كالمجموع المركب منهما أعني الكلي العقلي ثم ما ذكر من معنى الماهية بشرط لا شيء هو المشهور **(وقد يقال)** والقائل ابن سينا **(الماهية بشرط لا شيء بمعنى أنه يزيد عليها كل ما يقارنها)** أي يعتبر الأمور المنضمة إليها زائدة عليها **(فتكون)** بهذا المعنى **(مادة)** وجزءًا **(للشخص)** أي المجموع المركب من الماهية وما يقارنها **(متقدمة عليه في الوجودين)** الخارجي والذهني ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد من التقدم هو التقدم بالطبع ولا يصح حمله على الشخص لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود مثلًا الحيوان إذا أخذناه بشرط أن لا يكون معه النطق كان جزءًا ومادة للمجموع المركب من الحيوان والناطق ولا يحمل عليه وإذا أخذناه بشرط أن يكون معه الناطق ....

لكن قولهم الآتي إن الماهية بالمعنى الآتي جزء من الفرد في الوجودين ينافي الثاني فتعين الأول فتأمل.

(قوله: والقائل ابن سينا) ذكر في شرح المقاصد أنه قال الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بأن يتصور معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدًا عليه ولا يكون المعنى الأول مقولًا على المجموع حال المقارنة بل جزء منه مادة له إلخ انتهى.

(قوله: مثلًا الحيوان إذا أخذناه بشرط أن يكون معه إلخ) هذا هو المذكور بقوله وقد يقال الماهية إلخ ومعناه على ما سبق آنفًا هو أنه أخذنا الحيوان وحده بحيث لو اقترن به النطق كان النطق زائدًا عليه وصار المجموع مركبًا من الحيوان والناطق فلا يكون الحيوان مقولًا على ذلك المجموع بل كان جزءًا ومادة له ثم قال المصنف ما حاصله أن فيه بحثًا فإن المفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو أن لا يقارنه شيء أصلًا زائدًا كان أو غيره وحينئذ يكون القول بكونه جزءًا منضمًا إلى ما هو زائد عليه تناقضًا إلا أن يقال إن المراد هو أن لا يدخل فيه غيره على ما صرح به أبو علي في بيانه انتهى.

(قوله: في الوجودين الخ) واعلم أنهم اختلفوا في أن الكل موجود في الخارج أو لا بل الموجود فيه هي الأفراد فقط وكلام المصنف هنا ظاهر في الثاني اهـ، منه.

كان نوعًا وإذا أخذناه لا بشرط أن يكون معه شيء كان له جهتان إذ يمكن أن يعتبر التغاير بينه وبين ما يقارنه وأن يعتبر اتحادهما فالحيوان الأول جزء الإنسان متقدم عليه في الوجودين ولا يحمل عليه والثاني نفس الإنسان والثالث جنس له محمول

(قوله: كان نوعًا) واعترض عليه بأن النوع مجموع الجنس والفصل فكيف يجعل عبارة عن المأخوذ بشرط شيء أعني الحيوان المأخوذ بشرط الناطق مثلًا وأجيب بأنه تسامح مبني على أن الجنس والنوع والفصل واحد بالذات لكن فيه تأمل والتحقيق ما نذكره إن شاء الله تعالى.

(قوله: والثالث جنس له محمول إلخ) قال المصنف وحقيقة الكلام أن المأخوذ لا بشرط شيء إذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيًّا محمولًا وإذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعًا وهو المراد بالمأخوذ بشرط انتهى.

(أقول) هذا يخالف ما في الشرح نوع مخالفة فتأمله ثم التحقيق الموجود يتوقف على نقل ما نقله المصنف في شرح المقاصد عن ابن سينا بعد نقل ما نقلناه عنه لبيان الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الآخر كما سبق وهو هذا وقد تؤخذ لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ولا لا وحده مع تجويز أن يقارنه غير وأن لا يقارنه ويكون المعنى الأول مقولًا على المجموع حال المقارنة والمأخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهمًا محتملًا للمقولية على أشياء مختلفة الحقائق وإنما يتحصل بما ينضاف إليه فيتشخص به ويصير هو بعينه أحد تلك الأشياء المختلفة فيكون بهذا الاعتبار جنسًا والمضاف إليه الذي حصله وجعلها أحدها فصلًا وقد يكون متحصلًا بنفسه كما في الأنواع البسيطة أو بما انضاف إليه فجعله أحد الأشياء كما في الأنواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلًا إذا أخذ الحيوان بشرط أن لا يكون معه شيء وإن اقترن به ناطق صار المجموع مركبًا من الحيوان والناطق ولا يقال إنه حيوان كان مادة وإذا أخذ بشرط أن لا يكون معه الناطق متخصصًا ومتحصلًا به كان نوعًا وإذا أخذ لا بشرط أن

....

....

يكون معه شيء بل من حيث يحتمل أن يكون إنسانًا أو فرسًا وإن تخصص بالناطق تحصل إنسانًا ويقال إنه حيوان كان جنسًا فالحيوان الأول جزء الإنسان متقدم عليه في الوجودين والثاني نفس الإنسان والثالث جنس له محمول عليه ولا يكون جزءًا لأن الجزء لا يحمل على الكل بالمواطأة وإنما يقال للجنس والفصل إنه جزء من النوع لأن كلًّا منهما يقع جزءًا من حده ضرورة أنه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع فهذا الاعتبار يكون متقدمًا على النوع في العقل وأما بحسب الخارج فيكون متأخرًا لأنه ما لم يوجد الإنسان في الخارج لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصّه ويصيّره هو هو بعينه هذا ما ذكره أبو علي في الشفاء ولخصه المحقق في شرح الإشارات انتهى ثم ذكر المصنف رحمه الله أن فيه مواضع بحث وإنّا قد أشرنا إلى بعضها فيما سبق فلينظر إذا تمهد هذا فاعلم أن ما سبق أوائل الفصل هي الاعتبارات المشهورة للماهية بين المتأخرين وأما الشيخ الرئيس فقد يستفاد من كلامه المنقول اعتبارات غير ما اشتهر وهي أن الماهية المأخوذة بشرط لا شيء هي ما يتصور معناها وحده بحيث لو قارنها شيء اعتبر ذلك الشيء خارجًا عنه غير داخل فيه فلا يكون ذلك المعنى مقولًا على المجموع المركب حال المقارنة بل جزءًا منه ومادة له والماهية المأخوذة بشرط شيء بقرينة تقابلها بما سبق ما يتصور معناها لا وحده بحيث لو قارنها شيء اعتبر داخلًا فيها فيكون ذلك المعنى عين المجموع المركب حال المقارنة والمأخوذة لا بشرط شيء ما يتصور معناها لا وحده بحيث لو قارنها شيء لم يعتبر دخوله فيها ولا عدم دخوله فيكون مبهمًا محتملًا للمقولية على المجموع حال المقارنة فالحيوان إذا اعتبر بالمعنى الأول يكون جزءًا للمركب الذي هو الإنسان مثلًا وإذا اعتبر بالمعنى الثاني يكون نوعًا هو الإنسان مثلًا وإذا اعتبر بالمعنى الثالث يكون جنسًا مقولًا على الإنسان وغيره من الحقائق المختلفة المشتركة في الحيوانية فعلى هذا الاصطلاح تكون الماهية المأخوذة بشرط شيء المسماة بالمخلوطة عبارة عن المركب من الماهية وما يقارنها فتكون عين الإفراد من غير لزوم ما سبق من

....

عليه (**ثم**) الماهية إما بسيطة لا جزء لها كالنقطة وإما مركبة تقابلها كالجسم

الاعتراض ومن غير احتياج إلى ما سبق من المصنف من أن جعل النوع عبارة عن المأخوذ بشرط شيء مسامحة مبنية على كون النوع والجنس والفصل واحدًا بالذات فإنه إنما يتم في الماهية بالنسبة إلى الأنواع دونها بالنسبة إلى الأصناف والأشخاص فتأمل وتكون الماهية لا بشرط شيء أعني المطلقة مبهمة محتملة للمقولية ومن هذه الحيثية تكون جنسًا أو عرضًا عامًّا لا عينًا لما صدقاتها ولا جزءًا منها وإن كانت من حيث الصدق لا تخلو من أن تكون جزءًا أو عينًا لها كما سبق أنها من حيث المفهوم متنافية ومن حيث الصدق أعم منها فظهر أن جعل غير المبهم من أقسام هذه الماهية إنما هو من حيث الصدق فمعنى قول المصنف في شرح المقاصد أن مبنى ذلك على ما مرّ من كون الأول أعم من الثاني هو أنه كذلك بحسب الصدق لا المفهوم فالمأخوذ لا بشرط أن يكون معه شيء إنما يكون جنسًا محمولًا إذا كان معتبرًا على سبيل الإبهام بحيث يكون صالحًا لأن يعتبر المقارن له داخلًا فيه وخارجًا عنه فالمعتبر فيه هو صلاحية تغايره واتحاده معًا فلو اعتبر فيه التغاير فقط أو الاتحاد فقط كان الأول جزءًا والثاني نوعًا لا جنسًا وظاهر عبارة الشارح «**مد ظله**» ليس نصًا في المراد كما سبق فتأمله ثم لا يخفى أنه استبان من جميع ما سبق أن الماهية سواء على القول المشهور أو على اصطلاح الشيخ إنما قسمت إلى المعاني المذكورة بحسب اعتباراتها ففي الحقيقة يكون المقسم اعتبار الماهية فاندفع ما غالطنا به بعض من ظهر بِزَيّ أهل العلم ولم يشم رائحته من أنه كيف يصح تقسيم الماهية إلى المخلوطة والمجردة والمطلقة مع أن المقسم هي المطلقة فتفطن.

(**قوله: لا جزء لها**) أي في حد ذاتها.

(**قوله: تقابلها**) أشار به إلى أن البساطة والتركيب بهذا التفسير متنافيان لا يصدقان على شيء ولا يرتفعان عنه وقد يؤخذان متضايفين بأن يؤخذ البسيط بمعنى ما لا جزء له بالقياس إلى ما تركب منه والمركب بمعنى ما له أجزاء بالقياس أي أجزائه فالبسيط بمعنى جزء المركب والمركب بمعنى الكل له وبهذا التفسير لا منع

....

و(**لا خفاء في وجود الماهية المركبة**) ويلزم منه وجود البسيطة (**ولا بد من انتهائها إلى البسيطة**) لأن الواحد مبدأ المتعدد كما أن الوحدة مبدأ التعدد فكما امتنع عدد متناه أو غير متناه من غير أن يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع أن يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد أي أمور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام أو لا ثم التركيب قد يكون حقيقيًّا بأن يحصل من عدة أشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة بلوازم وآثار وقد يكون اعتباريًّا بأن يكون هناك عدة يعتبرها العقل أمرًا واحدًا وإن لم يكن واحدًا في الحقيقة وربما يوضع بإزائه اسم كالعسكر (**واحتياج بعض الأجزاء إلى بعض في المركب الحقيقي ضروري**) إذ لو استغنى كل من الأجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية ثم الاحتياج فيما بين الجزءين قد

من صدقهما على شيء كأن يكون بسيطًا بالقياس إلى شيء مركبًا بالقياس إلى آخر فتدبر (**قال ولا خفاء**) أي وجود الماهية المركبة معلوم بالضرورة.

(**قوله: لأن الواحد مبدأ المتعدد إلخ**) أراد من الواحد والمتعدد معروض الوحدة والعدد ومن الوحدة والتعدد العارض كما يدل عليه قوله فكما امتنع عدد متناه إلخ ويرد عليه أنّا سلمنا أن العدد سواء كان متناهيًا أو غيره لا بد أن يوجد فيه وحدات ويلزم منه انتهاء المعروض المتعدد إلى المعروض الواحد لكن لا يلزم الانتهاء إلى البسيط بمعنى ما لا جزء له لجواز أن يكون ذلك المعروض الواحد مركبًا نعم يلزم كون العارض بسيطًا بالمعنى المذكور ولكنه ليس هو بمدعى كما هو ظاهر فظهر أن هذا الاستدلال مغالطة من باب اشتباه العارض بالمعروض كما في شرح المقاصد وقد يستدل على انتهاء المركب العقلي إلى البسيط بأنه لو لم ينته إليه لامتنع تعقل الماهية لامتناع إحاطة العقل بما لا يتناهى ورد بأن ذلك ممنوع فإن معنى المركب العقلي هو ما لا يكون تمايز أجزائه إلا بحسب العقل وهذا لا يستلزم كونه معقولًا بأجزائه فالأولى إثبات البسيطة أيضًا بالضرورة فتدبر.

(**قوله: وحدة حقيقية إلخ**) للقطع بأنه لا يحصل من الحجر الموضوع بجنب الإنسان مثلًا واحد حقيقي.

....

يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية ومما يقوم بها من الصور المعدنية والنباتية أو الحيوانية إذ الصورة تحتاج إلى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من الجانبين كما في الهيولى[1] والصورة فتحتاج الهيولى إلى الصورة من حيث إن بقاء الهيولى بالصورة والصورة إلى الهيولى من حيث أن تشخصها بالهيولى كذا قالوا (**بخلاف**) المركب (**الاعتباري**) فإن قيل احتياج الهيئة الاجتماعية إلى الأجزاء المادية لازم قطعًا قلنا الصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية

(**قوله: من الجانبين**) أي لكن لا باعتبار واحد وإلا لزم الدور.

(**قوله: كذا قالوا**) إشارة إلى أن مبناه على قواعدهم التي لا يتم أكثرها كما سيأتي بيانها.

(**قوله: قلنا الصورة الاجتماعية**) حاصله الجواب عما يقال إنه لا يخلو إما أن يراد به الاحتياج فيما بين الأجزاء مطلقًا فاحتياج الصورة الاجتماعية في المركب الاعتباري إلى المواد ضروري أيضًا فلا فرق بينه وبين الحقيقي وإما أن يراد الاحتياج فيما بين الأجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية أو النباتية أو الحيوانية التي سبق أنها مركبات حقيقية وحاصل الجواب أن المراد هو الاحتياج بين الأجزاء الموجودة والصورة الاجتماعية في المركب الاعتباري ليست بموجودة في الخارج فإن قيل فعلى هذا يكون مثل الترياق والسكنجبين مركبًا حقيقيًّا ضرورة أنه يحدث بتركيبه صورة في نفس الأمر تكون مبدأ للآثار وتحتاج تلك الصورة إلى موادها قلت ذلك مسلم إن كانت الصورة جوهرية أما إذا كان الحادث من ذلك مجرد المزاج المخصوص الذي هو من قبيل الأعراض فلا يتم إلا بالقول بجواز تركب المركب الحقيقي من الجوهر والعرض وفي الكل تردد كما قيل ثم اعلم أن أجزاء المركب إما أجزاء وجودية كالنفس والبدن للإنسان أو عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للإمكان أو مختلفة كالسابقية وعدم المسبوقية للأول.

---

(١) الهيولى: لفظ يوناني بمعنى: الأصل والمادة.
واصطلاحًا: جوهرٌ في الجسم قابلٌ لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية، هكذا ذكر في (تاج العروس). (١/ ٧٥٩٧).

محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج إذ ليس من العسكر في الخارج إلا تلك الأفراد ولو جعلت الهيئة جزءًا من العسكر لم يكن العسكر أمرًا موجودًا في الخارج لأن ماجزؤه عدمي فهو عدمي قطعًا وذلك مما لا يقول به عاقل ثم إنهم اختلفوا في الماهيات الممكنة أهي بجعل الجاعل أم لا وفي تحرير هذه المسألة أقوال وما اختاره المصنف هو أن المراد من المجعولية الاحتياج إلى الفاعل ولا خفاء في أن احتياج الممكن إلى الفاعل من لوازم الهوية دون الماهية فمن قال بمجعولية الماهية أراد أنها تعرض للماهية في الجملة أعني الماهية بشرط شيء ومرجعها إلى الهوية **(ومن خالف في مجعولية الماهية)** وقال إنها ليست مجعولة **(أراد أنها)** أي المجعولية **(من لوازم الوجود)** وعوارض الهوية **(كتناهي الأجسام)** فإنه ليس من لوازم ماهية الجسم حتى لو تصورنا جسمًا غير متناه كان جسمًا **(لا)** من لوازم **(الماهية كزوجية الأربعة)** فإنها من لوازم ماهية الأربعة حتى إذا تصورنا أربعة ليست بزوج لم تكن أربعة **(وإلا)** يكن مراد المخالف ما ذكر لم يكن للمخالفة وجه **(فإ)**ن ا**(حتياج الممكن إلى العلة ضروري)** فعلى ما ذكر يكون الخلاف لفظيًا ولما فرغ عن مباحث الوجود والماهية شرع في لواحقهما فقال:

(قوله: إن المراد من المجعولية إلخ) قال صاحب المواقف ما حاصله أن المجعولية قد يراد بها الاحتياج إلى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج إلى الغير على ما يعم الجزء أيضًا وكلاهما من عوارض الممكن لكن الأول من لوازم هويته مطلقًا والثاني من لوازم ماهية المركب دون البسيط فافهم.

(قوله: فعلى ما ذكر يكون الخلاف لفظيًّا) أقول هذه المسألة كما أشار إليه الشارح «**مد ظله**» مما اختلف فيها الأقوال واضطربت فيها الكلمات بحيث لا تكاد تنضبط فذهب المتكلمون إلى أن الماهيات بسيطة كانت أو مركبة بجعل الجاعل وجمهور

(قوله: من لوازم الوجود الخ) يعني ليس مراد المخالف أن الصادر عن الفاعل هو الوجود دون الماهية فإن الوجود أمر اعتباري لا يحتاج إلى جاعل بل مراده أن المجعول هو الماهية بشرط شيء أعني الماهية المخلوطة فإنها التي تحتاج إلى فاعل دون الماهية من حيث هي كما أنها المرادة عند القائل بمجعوليتها فيكون النزاع راجعًا إلى اللفظ اهـ، منه «**مد ظله علينا**».

فصل في التعين

(فصل في التعين) تعين الشيء كما في شرح المقاصد غير ماهيته ووجوده ووحدته لكون كل من هذه الأمور مشتركًا بينه وبين غيره بخلاف التعين ....

الفلاسفة إلى أنها ليست بجعل الجاعل مطلقًا وبعضهم إلى أن المركبات مجعولة دون البسائط وإنما تتصور التفرقة لو ثبت أن تقرر المجموع غير مجموع التقررات لكنه غير معقول كما قيل.

(أقول) يمكن أن يكون القائل بالتفرقة ممن يريد بالمجعولية الاحتياج إلى الغير سواء كان فاعلًا أو جزءًا فحينئذ يمكن القول بعدم مجعولية البسائط دون المركبات فتفطن واحتج المتكلمون على ما ذهبوا إليه بوجوه أشهرها هو أن الكلام في الماهيات الممكنة وكل ممكن محتاج إلى الفاعل لما سيأتي واحتج المخالف بأن كون الماهية ماهية لو كان بجعل الجاعل لزم على تقدير عدم الجاعل أن لا يكون الإنسان إنسانًا مثلًا وهو محال فالمجعول هو وجود الماهية أو اتصافها به ورد بوجهين أحدهما أنه إن أريد أنه يلزم أن يكون الإنسان ليس بإنسان بطريق السلب فلا نسلم استحالته فإنه عند ارتفاع الجاعل يرتفع الموجود وتبقى الماهية معدومة فيكذب الإيجاب فيصدق السلب وإن أريد بطريق العدول بأن يتقرر الإنسان في نفسه بحسب الخارج ويكون لا إنسانًا فلا نسلم لزومه فإنّه عند ارتفاع الجاعل لا يبقى الإنسان حتى يصلح موضوعًا للإيجاب كذا في شرح المقاصد ولي فيه تأمل فليتأمل والثاني أن الوجود أو الاتصاف ماهية من الماهيات ففي القول بمجعوليتهما اعتراف بمجعوليته فلا نزاع حقيقة وفيه أيضًا نظر فإن النزاع في الماهيات التي هي حقائق الأشياء[١] لا فيما صدقت الماهية عليه من الأفراد فتأمل وبالجملة أكثر أدلة المتكلمين على تقدير تمامها أيضًا لا تفيد إلا كون الوجود بل اتصاف الماهية به من الفاعل ففي الحقيقة يكون النزاع على هذا أيضًا لفظيًّا فتدبر.

(قوله: مشتركًا بينه وبين غيره) أي بين ذلك وغيره.

(قوله: مشتركًا بينه وبين غيره) معنى اشتراك الوجود والماهية والوحدة أن كل فرد من

---

(١) قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية.

ولذا يصدق قولنا الكلي ماهية وموجود وواحد ولا يصدق أنه متعين وإن كان التعين أو المتعين مفهومًا كليًّا صادقًا على الكثرة وبين التعين والتميز عموم من وجه لصدقهما على مشخصات الأفراد إذا اعتبر مشاركتها في الماهية مثلًا فإن كلًّا منها متشخص في نفسه ومتميز عن غيره ويصدق التعين بدون التميز حيث لا تعتبر المشاركة وبالعكس على تميز الكليات كالأنواع المعتبر اشتراكها في الجنس هذا ثم اعلم أنه اختلف في أن التعين وجودي أو عدمي حقيقي أو اعتباري فلا بد في تحقيق أنه ما هو من

(أقول) فيه بحث فإن المراد من اشتراك تلك الأمور إما اشتراك كليها بين الأشياء فمسلم لكن نمنع عدم اشتراك التعين كذلك فإنه أيضًا كلي كما يصرح به قريبًا وإما اشتراك أفرادها فممنوع ضرورة أن الفرد الموجود من الوحدة مثلًا في هذا الشيء غير الفرد الموجود في ذلك الشيء كما هو ظاهر اللهم إلا أن يقال إن تعين كل شيء نوع منحصر في فرده كما أشار إليه المصنف في شرح المقاصد بخلاف تلك الأمور لكنه في حيز المنع فتأمل.

(قوله: ولذا يصدق قولنا الكلي) في النسخة التي في نظرنا بلام التعليل خلاف ما في نظرنا من نسخ شرح المقاصد فإنه بالكاف.

(أقول) في التعليل نظر فإن عدم صدق قولنا الكلي متعين لا يقتضي عدم اشتراك تعين الشيء بينه وبين غيره كما هو ظاهر إلا أن يشار بكلمة الإشارة إلى تغايره لتلك الأمور لا إلى وجه التغاير فتدبر فالأولى هو ما في شرح المقاصد.

(قوله: عموم من وجه) ولعل ذلك مبني على أنهم يريدون من التعين كون الشيء بحيث يصير مانعًا من حمله على كثيرين ومن التميز كون الشيء بحيث ينفرد عن مشاركاته فالمعتبر في الأول كونه جزئيًا سواء كان مع اعتبار المشاركة أولًا وفي الثاني التمايز عن المشاركات سواء كان في الجزئي أو لا.

(قوله: في أن التعين وجودي أو عدمي إلخ) قد يقال أمر اعتباري لا تحقق له

أفرادها إنما ينفرد عنه فرد آخر منها لما ينضم إليها تضاف هي إليه بخلاف التعين فإن كل فرد منه متميز عن غيره بنفسه لا بما ينضم إليه فكل فرد من أفراد الوجود مثلًا نفس الفرد الآخر وإنما يتميز عنه بما يضاف إليه فيكون مشتركًا بينه وبين غيره بخلاف أفراد التعين فإنه لا

بيان ما هو المراد من هذه الألفاظ فنقول (**أفراد النوع إنما تتمايز بعوارض ربما تنتهي**) تلك العوارض (**إلى ما يفيد الهاذية**) وامتناع الشركة إذا كانت الأفراد من الموجودات الخارجية (**فبعد تلخيص أن**) المراد من (**التعين والتشخص هو تلك الهاذية**) الحاصلة بالعوارض (**أو ما يفيدها**) أي العوارض نفسها (**أو كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة**) أي أن يشترك فيه (**أو عدم قبوله لها**) أي للشركة (**و**) بعد

في الأعيان إذ لو كان موجودًا في الخارج كان له تعين وهكذا فيتسلسل وقد يجاب بأنه إنما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة في الماهية لتحتاج في التمايز إلى التعين لِمَ لا يجوز أن تكون مخالفة للماهية متمايزة بالذات وإنما تتشارك في لفظ التعين أو في عرضي لها هو مفهوم التعين وأما حديث كون تعين التعين نفسه فقد قيل إنه مدفوع بأن ذلك الاتحاد إنما يصح في الأمور الاعتبارية كالحدوث ونحوه وأما التعين فهو من الأمور الخارجية العارضة للمتعين في الخارج وتغاير العارض والمعروض الخارجيين ضروري كذا في شرح المقاصد لكن فيه تأمل لا يخفى كما سيأتي وقد يقال إنه وجودي لأنه جزء المتعين إذ هو عبارة عن الماهية والتعين وهو موجود وجزء الموجود موجود ورد بأنه لِمَ لا يجوز أن يكون المتعين هو نحو الإنسان المقيّد بالعوارض المشخصة دون المجموع ولو سلم فهم لا يسلمون كون تلك العوارض الموجودة تعينًا بل ما به التعين.

(**قوله: إلى ما يفيد الهاذية إلخ**) لعله أراد بما يفيدها كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة.

(**قوله: وامتناع الشركة**) عطف تفسير للهاذية.

(**قوله: أي العوارض نفسها**) تفسير ما لا تفسير ضمير المفعول فإنه للهاذية وتخصيص ما يفيد بالعوارض مع أنها مفيد بعيد إنما للتصريح بعده بالمفيد القريب أعني كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة فتدبر.

(**قوله: أي أن يشترك فيه**) أي معنى التعين هو كون الفرد بحيث يمتنع أن لا يشترك فيه أفراد أي يمتنع أن يحمل على كثيرين لا كونه بحيث لا يشترك مع غيره

يكون الشيء منها عين الآخر بحسب نفسه اهـــ، منه «**مد ظله**».

تلخيص أن المراد بـ (**ـالعدمي هو المعدوم أو العدم**) المطلق أو (**المضاف**) المركب مع وجودي كعدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرًا أو غير المركب كعدم قبول الشركة (**أو ما يدخل في مفهومه العدم**) ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة (**و**) أن المراد من (**الوجودي**) ما كان (**بخلافه**) فهو الموجود أو الوجود مطلقًا أو المضاف أو ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى حتى إن العمى عدمي وإن اللاعمى وجودي (و) بعد تلخيص (**أن**) المراد من (**الحقيقي ما له ثبوت في نفس الأمر**) أي في حد ذاته (**من غير شائبة فرض وتقدير**) من العقل (**و**) أن المراد من (**الاعتباري**) ما كان (**بخلافه**) بمعنى ما لا تحقق له إلا بحسب فرض العقل (**لا يشتبه أن التعين وجودي أو عدمي حقيقي أو اعتباري**) فلا خفاء في أن العوارض وجودية والهاذية اعتبارية وكون الفرد بحيث لا يقبل الشركة أو عدم قبوله لها عدميان (و) أيضًا (**لا يشتبه**) عليك (**أنه**) أي التعين لا يحصل بانضمام الكلي إلى الكلي لأن كلًّا من المنضم والمنضم إليه يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين والتعين على كل تقدير لا بد فيه من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل ذلك

في شيء إذ لا متعين إلا وهو له شريك في أمر كلي فافهم.

(**قوله: المركب مع وجودي إلخ**) أي المعتبر على طريق العدم والملكة.

(**قوله: أو غير المركب**) أي المعتبر على طريق الإيجاب والسلب.

(**قوله: لأن كلًّا من المنضم والمنضم إليه إلخ**) إن قيل حكم الكل قد يخالف حكم كل واحد فيجوز أن يكون كل من المنضم والمنضم إليه كليًّا والمجموع جزئيًّا قلنا لا معنى للانضمام هنا سوى أن العقل يعتبر مفهومًا كليًّا ثم يعتبر له وصفًا كليًّا ومعلوم بالضرورة أن الكلي الموصوف بالأوصاف الكلية لا ينتهي إلى حد الهاذية وإن كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية وامتناع قبول الشركة أو يقال مرادهم من نفي حصول التعين من ذلك الانضمام هو أن انضمام الكلي إلى الكلي لا يستلزم التعين والتشخص لا أنه لا يفيده أصلًا فالمقصود أن المعنى الذي بسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على كثيرين لا بد أن يسند إلى أمر يستلزمه.

....

فهو **(إنما يستند إلى الفاعل القادر)** المختار كغيره من الممكنات على ما هو عندنا من استناد الكل إليه تعالى **(أو إلى الوجود الخارجي)** عند بعض للقطع بأن الماهية إذا تحققت في الخارج لا تقبل الشركة وإنما تقبلها في العقل فإن قيل فيلزم أن لا يتعدد التعين لأن الوجود أمر واحد ومقتضى الواحد لا يكون إلا واحدًا أجيب أن الوجود وإن كان بحسب المفهوم واحدًا لكن تتعدد أفراده بحسب الأزمنة والأمكنة وسائر الأسباب وبعد اعترض بأن الدوران لا يفيد العلية فإن قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ما عداه قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه **(أو إلى أسباب أخر كـ)** ـما ذهب إليه الفلاسفة من أن التعين قد

(قال: فهو إنما يستند إلى الفاعل القادر إلخ) فهو الموجد عندنا لكل ما شاء من التشخصات على ما سيأتي تفصيله.

(قوله: لا يفيد العلية) أي فيجوز أن الوجود ما معه التعين لا ما هو علة التعين.

(قوله: لا يوجب انتفاءه) وبالجملة عند الوجود لا بد من أمر يستند إليه الوجود فيجوز أن يستند إليه التعين أيضًا ولو سلم فالوجود لا يقتضي إلا تعيّنًا ما والكلام في التعيّنات المخصوصة فلا يثبت المطلوب ما لم يبين أن وجود كل فرد يقتضي تعيّنه الخاص.

(قوله: كما ذهب إليه الفلاسفة إلخ) حاصل ما ذهبوا إليه على ما يستفاد من شرح المقاصد هو أن الموجود إما مادّي أو غيره والثاني إما واجب كالباري أو ممكن وهو العقل والأول إما مادي في ذاته كالأجسام والأعراض أو مادي في التعلق كالنفوس البشرية والفلكية فغير المادي بقسميه تعينه مستند إلى نفس ماهيته فتنحصر كل ماهية في فرد لكن العقول لما كانت مختلفة الماهيات متعددة عندهم تعدد أفرادها وكل فرد منها لنوع من الماهية انحصرت فيه بخلاف الواجب فإن ماهيته لما لم تكن متعددة بل واحدة انحصرت في فرد واحد ولم يتصور هناك تعدد أصلًا لا بحسب الفرد ولا بحسب النوع والمادي بنوعيه تعينه مستند إلى مادته أي

....

يستند إلى **(نفس الماهية)** فينحصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي علل بها ولم يمكن أن يوجد معها تعين آخر وإلا انفك عنها التعين الأول فيتخلف المعلول عن علته هذا إذا كان تعين الماهية زائدًا عليها معللًا بها وأما إذا كانت الماهية متعينة في ذاتها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعدد أصلًا **(أو)** إلى **(المادة المتشخّصة)** إما بالذات كهيوليات الأفلاك فإن هيولى كل فلك متشخصة في نفسها وممتازة عن هيولى فلك آخر وإما **(بما يلحقها من العوارض)** المتعينة في نفسها

محله والمراد منه كما فصله بعضهم المعروض في الأعراض والمادة في الأجسام والمتعلق في النفوس بناء على ما ذكروا من حدوث النفس بعد البدن وتعينها به إذا عرفت هذا عرفت أن في تحرير الشارح «**مد ظله**» نوع اضطراب فإن قوله فينحصر نوعها في الشخص الواحد إلى قوله هذا إذا كان تعين الماهية زائدًا عليها إلخ لبيان استناد تعين المجردات كالعقول إلى ماهيتها فحينئذ إما أن يريد بقوله وأما إذا كانت الماهية متعينة في ذاتها إلخ بيان أن ماهية الواجب عديلة ماهية المجردات في أن تعينها ليس معللًا بها زائدًا عليها بل هو عينها كما هو الظاهر من السياق فمع أنه خلاف ما ذهبوا إليه هنا كما مر آنفًا يرد عليه أنه مع القول بزيادة تعينها عليها وكونه معللًا بها يتم القول بأنه لا يتصور هناك تعدد لا فردًا ولا نوعًا كما سبق إلا أن يقال المراد أنه حينئذ لا يتصور تعدد لا ذهنًا ولا خارجًا على ما صرح به المصنف في شرح المقاصد من أن قولهم أن لكل موجود ماهية كلية في العقل وإن امتنع تعدد أفرادها في الخارج مخصوص بغير الواجب تعالى فإنه في حقه محل نظر فتأمل وأما أن يريد به بيان أنها عديلة ماهية المجردات في امتناع تعدد أفرادها مطلقًا وإن كان تعينها معللًا بها أيضًا كان حق العبارة أن يقول هذا إذا كانت الماهية مختلفة متنوعة وأما إذا كانت متحدة كالواجب تعالى فلا يتصور هناك إلخ فتفطن فإن الإمساك عن تحقيق أمثال هذا المقام ليس سبيل الكرام.

(قوله: من العوارض المتعينة في نفسها إلخ) إشارة إلى جواب ما اعترض عليه من أن تعين الأعراض الحالة في المادة إنما هو بتعين المادة على ما سيجيء فلو

....

اللاحقة (**بحسب تعاقب الاستعدادات**) كيهولى العناصر الأربعة فإنها واحدة مشتركة بينها تشخصها وتعددها بأعراض تلحقها بحسب تعاقب استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك.

فصل في بيان الوجوب والامتناع والإمكان

(**فصل**) في بيان (**الوجوب والامتناع والإمكان**) هي من الأمور العارضة للماهية بالقياس إلى الوجود كالقِدَم والحدوث كما سيجيء إن شاء الله تعالى وهي (**معقولات**) أي معان عقلية (**تحصل من نسبة المفهوم إلى هلية بسيطة**) أي وجوده في نفسه كأن يقال هل العنقاء موجود (**أو مركبة**) أي وجوده لأمر كأن يقال هل الحركة دائمة. قال في شرح المقاصد إن هل إما بسيطة يطلب بها وجود الشيء في نفسه أو مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فإذا نسب المفهوم إلى وجوده في نفسه أو وجوده لأمر حصل في العقل معان هي الوجود والامتناع والإمكان لأن حمل الوجود على الشيء أو ربط الشيء بالشيء بواسطة الوجود إما على وجه الوجوب

تعينت المادة بها كان دورًا وحاصل الجواب أن تعين المادة إنما هو بنفس الأعراض المتعينة بنفسها بتعين ما لا بتعيناتها الخاصة الحاصلة بتعين المادة فلا دور ولا حصول التشخص بانضمام الكلي إلا أنه يرد أنه إذا جاز ذلك فلم لا يجوز تكثر الماهية وتعين أفرادها بما يلحقها من الأمور العارضة من غير لزوم مادة كذا قيل.

(**قوله: هي من الأمور العارضة للماهية إلخ**) قيل جعل الامتناع من لواحق الوجود والماهية إنما هو بالنظر إلى أن ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال لهما أو إلى أنه من أوصاف الماهية المعقولة أو لكونه في مقابلة الإمكان.

(**قوله: فإذا نسب المفهوم إلى وجوده إلخ**) أي إذا حمل الوجود في نفسه أو لأمر على مفهوم سواء بطريق الإيجاب أو السلب حصلت تلك المعاني فلا يرد أنها تحصل عند حمل العدم أو الربط بواسطة كما تحصل عند حمل الوجود كذلك وذلك لاندراجه فيما ذكرناه كما صرحوا به.

....

كقولنا صانع العالم موجود والأربعة يوجد لها الزوجية أو على وجه الامتناع كقولك شريك الباري موجود والأربعة يوجد لها الفردية وإما على وجه الإمكان كقولنا الإنسان موجود أو يوجد له الكتابة والياء والهاء في هلية كهما في كمية[١]

....

....

(١) قال اللامشي في (التمهيد): إن صانع العالم واحد إذ لو كان له صانعان لكان الحال لا يخلو إما إن كانا متوافقين في تخليق الأشياء أو كانا متخالفين. فإن كانا متوافقين فالموافقة دليل عجزهما أو دليل عجز أحدهما إذ الفاعل المختار لا يوافق غيره في الأمور بكل حال إلا عن عجز واضطرار. والعاجز لا يكون إلهاً. وإن كانا متخالفين بأن أراد أحدهما تخليق شيء في محل وأراد الآخر تخليق ضده في ذلك المحل فإن أحدهما لو أراد أن يخلق في شخص حياة والآخر أراد أن يخلُق فيه موتاً فالأمر لا يخلو إما أن حصل مُرادهما جميعاً أو لم يحصل مرادهما جميعاً أو حصل مراد أحدهما دون الآخر. والأول محال والثاني دليل عجزهما والثالث دليل عجز أحدهما. والعاجز لا يصلح إلٰهاً. وهذا يسمى دليل التمانع، فإنه مأخوذ من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقالت المجوس: (إن للعالم صانعين، أحدهما غير خالق الخيرات والمسرات والأجسام الحسنة النافعة، وهو يزدان، والآخر شرير خالق الشرور والهموم والآلام والأجسام الخبيثة الضارة وهو آهرَمَنْ).
ثم اتفقوا على أن يزدان قديم وأرادوا به الله تعالى، واختلفوا في قِدَم آهرمن وأرادوا به إبليس لعنه الله!. قال بعضهم: (إنه قديم) وقال بعضهم: إنه محدث حدث من فكرة رديئة حصلت من يزدان، وذلك أنه تفكر في نفسه: هل يخرج عليه من ينازعه ويضاده في ملكه؟ فتولدت من تلك الفكرة عفونة فولد من تلك العفونة آهَرْمَنْ بلا اختيار ليزدان في حدوثه.
وشُبهتهم أن خالق الشرور شرير وخالق الأجسام الخبيثة الضارة سفيه فلا تمكن إضافة تخليق هذه الأشياء إلى يزدان لأنه حكيم خير، فلا بدّ لها من خالق شرير سفيه تُضاف إليه. وقلنا: قد أقمنا الدليل على أن صانع العالم واحد وأبطلنا القول بصانعين. وما ذكروه من الشبهة ففاسد لأن خالق الشرور إنما يكون شريراً وخالق الأجسام الضارة إنما يكون سفيهاً إذا لم يكن في تخليقها حكمة بالغة.
وفي تخليق هذه الأشياء حكمة بالغة أدناها أن يُذل بها الجبابرة ليعلموا أنهم لما عجزوا عن أضعف الأشياء خلقاً كالذباب والبراغيث ونحوها لا يقدرون على المقاومة عند العذاب مع أقوى الحيلة خلقاً كالملائكة الذين هم جنود الله تعالى.
والحكمة الثانية وهو أنه إنما خلق النافع والضار لتحقق معنى الوعد والوعيد لأن من لم يعرف لذة النعمة ولم يعرف ألم العقوبة قلَّ ما ينقاد إلى أوامر الله تعالى. وفيه حِكَمٌ أُخر أكثر من أن تحصى. =

(و) هذه الأمور الثلاثة (**تصوّرها ضروري**) لا تحتاج إلى تعريف (**والتعريف يمثل**

....

....

=

وقالت الثنوية: للعَالَم أصلان قديمان، أحدهما النور والآخر الظلمة. وقد كانا متباينين فامتزجا، فحصل العالم منهما.

وأرادوا بهذين الأصلين إلٰهين وأرادوا بامتزاجهما اجتماعهما كاجتماع الذكر والأنثى. وهم ثلاث فرق: واحدها المانَوِيَّة وهم أصحاب ماني، والثاني الدَّيْصانِيّة وهم أتباع دَيْصَان، والثالث المَرْقيُونِيَّة وهم أصحاب مَرْقِيُونْ. وكلهم اتفقوا على أن كل واحد منهما قديم، واتفقوا على أن خالق الخيرات النور وخالق الشرور الظلمة، واتفقوا على أن لا ثالث لهما غير المَرّقِيونيّة فإنهم يقولون بين النور والظلمة، واتفقوا على أن لا ثالث لهما غير المرقيونية فإنهم يقولون بين النور والظلمة بالمتوسط ليس بخير كالنور ولا بشرير كالظلمة.

وشُبْهة الكل أن من أجزاء العالم ما هو خير ومنها ما هو شر وأصل الخير خير وأصل الشر شرير. وخلاف ذلك لا يتصور لتضاد بينهما. فمست الضرورة إلى القول بأصلين قديمين.

وقلنا: قد ذكرنا أن صانع العالم واحد وذكرنا أن في إيجاد الشر حكمة بالغة وبالله المعونة.

ثم إن صانع العالم هو ليس بعرض لما مرّ أن العرض مُحدَث وأنه مستحيل البقاء وحاشا أن يكون مثله إلٰهاً، وأنه ليس بجوهر أيضاً لأن الجوهر أصل المتركبات إذ هو عبارة عن الأصل وأنه محل قابل للأعراض المتضادات وغير المتضادات واستحال أن يكون الصانع ﷻ أصلاً يتركب منه المتركبات وأن يكون محلاً لحدوث الأعراض والمتضادات وغير المتضادات، فاستحال أن يكون جوهراً.

وقالت النصارى: إنه جوهر؛ لأن الجوهر اسم للقائم بالذات والله تعالى قائم بالذات فيكون جوهرًا.

لنا: هذا باطل لأن الجوهر عبارة عن الأصل في اللغة لا عن القائم بالذات فتحديده بوصف يُنبئ عنه الاسم لغة وفيه تقرير الاسم الموضوع له لغة أولى من تحديده بوصف ليس ينبىء عنه الاسم لغة وليس فيه تقرير الاسم الموضوع له لغة. وإذا ثبت أنه تعالى ليس بجوهر فلا يُتصور أن يكون جسماً أيضاً لأن الجسم اسم للمتركب عن الأجزاء. يقال: هذا أجسم من ذلك، أي: أكثر تركباً منه.

وتركب الجسم بدون الجوهرية وهي الأجزاء التي لا تتجزأ لا يتصور ولأن الجسم لا يتصور إلا على شكل من الأشكال مع مساواة غيره إياه في صفات المدح والذم لا يكون إلا بتخصيص مُخصص، وذلك من أمارات الحدث. ولأنه لو كان جسماً لوقعت المشابهة والمماثلة بينه وبين سائر الأجسام في الجسمية، وقد قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. =

ضرورة الوجود) للوجوب **(أو ضرورة العدم)** للامتناع **(أو لا ضرورتهما)** للإمكان

....

....

=

واختلفت أقاويل المجسمة في هذه المسألة. قال عامة اليهود عليهم اللعنة: إنه جسم مُتركب مِتبعِّضٌ كسائر الأجسام.

ووافقهم في ذلك كثير من الروافض كالجوالقية وهو هشام بن سالم الجوالقي وأصحابه، وكالجواربية وهو داود الجواربي وأصحابه وكشهام بن الحكم.

وقال عامة الكرامية: إنه جسم لا كالأجسام، يعنون بالجسم أنه القائم بالذات ويعنون بقولهم: لا كالأجسام أنه ليس بمتركب.

وقال بعضهم: إنه جسم، وعَنَوا به الموجود. وهو أحد قولي هشام بن الحكم. وهذا وقول الكرامية سيان من حيث المعنى.

وشبهة الطائفة الأولى تمسكهم بالآيات والأخبار، من ذلك قوله تعالى: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] وقوله تعالى: ﴿خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥] وقوله تعالى: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] وقوله ﷺ: (الصدقة تقع في كف الرحمن) وقوله ﷺ: (إن الله تعالى خلق آدم على صورته).

وقوله ﷺ: (حتى يضع الجبار قدمه في النار) إلى غير ذلك من الأحاديث، وفي الكل دليل على أنه جسم وأنه متركب متجزئ. وحُجة أهل الحق ما ذكرنا ولا حجة لهم في الآيات لأنها متشابهات وردت مخالفة بظواهرها للدليل القطعي العقلي الذي ذكرنا ووردت مخالفة الآية المحكمة وهي قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١]. فالتمسك بظواهرها يؤدي إلى التعارض والتناقض في حجج الله تعالى والله تعالى حكيم لا تتناقض حججه ودلائله لأن التناقض والتعارض في الحجج أمارة السفه والجهل بمآخذ الحجج تعالى الله عن ذلك.

فإما ألا نشتغل بتأويلها كما هو المروي عن كثير من كبار مشايخنا أنهم قالوا: (نؤمن بتنزيلها ولا نشتغل بتأويلها).

وإما أن يحمل كل واحد منهما على بعض ما يحتمله اللفظ، كما هو المروي عن بعض مشايخنا أنهم قالوا: إن هذه الألفاظ تحتمل وجوهاً فيجب حملها على وجه يوافق الدليل القطعي العقلي والآية المحكمة حتى لا يقع التناقض في حجج الله تعالى. وبيان ذلك وهو أن اليد قد تُذكر للنعمة والقوة والسلطنة وقد تذكر للحجة وقد تذكر لليسر والغناء، وقد تذكر للجارحة. وكذلك العين قد تذكر للحفظ وقد تذكر للجارحة فيُحمل كل واحد منهما على ما يوافق الدليل العقلي، والآية المحكمة.

ولا حجة لهم في الأخبار أيضاً لما ذكرنا ولأنها أخبار آحاد فلا يصح التمسك بها في =

....

....

....

= المسائل الاعتقادية لأنها ليست بموجبة للعلم مع أن لها تأويلات ظاهرة عرفت ذلك في مواضعها.
والطائفة الثانية وهم القائلون بأنه جسم لا كالأجسام يقولون: إن الله تعالى فاعل، ولا فاعلَ في الشاهد إلا جسم فكذلك في الغائب.
وقلنا: هذا استدلال فاسد لأنه لا فاعل في الشاهد إلا وهو جسم متركب متجزئ كسائر الأجسام. والله تعالى جسم عندهم وإنه ليس بمتجزئ متركب. ثم إنهم ناقضوا في ما قالوا لأن الجسم اسم للمتركب لما مر، فإثبات الجسم إثبات التركيب ونفي التركيب نفي الجسم، فصار قولهم: جسم لا كالأجسام، كقولهم: متركب وليس بمتركب. وهذا تناقض بيّن بخلاف قولنا: (شيء لا كالأشياء) لأن الشيء ليس باسم للمتركب وليس ينبئ عن ذلك وإنما ينبئ عن مطلق الوجود.
فلم يكن قولنا: لا كالأشياء، نفياً لمطلق الوجود بل يكون نفياً لما وراء الوجود من التركيب وغيره من أمارات الحدث. فلم يكن ذلك متناقضاً ولله الحمد والمنة.
وإذا ثبت أن الله تعالى لا يوصف بالجسم فلا يوصف بالصورة أيضاً لأن الصورة لا وجود لها بدون التركيب.
وقال بعض المُجسِّمة ممن ذكرنا أساميهم: (إن الله تعالى على صورة الآدمي وله من الأعضاء ما للآدمي وإنه على صورة شيخ أبيض اللحية).
وقال بعضهم: (إنه على صورة غلام أمرد له شعر جعد قطط).
وحكي عن هشام بن الحكم أنه قال: (إنه كالسبيكة الصافية يتلألأ). وفي كل ما قالوا إثبات الجسم وإثبات كونه محدَثاً. وقد نفينا ذلك بحمد الله تعالى.
في إبطال التشبيه: ثم إن صانع العَالَم لا يشبه العالم ولا يشبه جزءاً من أجزاء العالم لقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١]. ولما مر أن العالم أعراض وجواهر وأجسام والله تعالى ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم. فلا تقع المشابهة بينهما لأن المشابهة بين الشيئين لا تقع لكونهما شيئين ولا لكونهما موجودين ولا لكونهما عرضين أو جوهرين حتى لا تقع المشابهة بين السواد والبياض لكونهما متماثلين متجانسين يسد كل واحد مسد صاحبه. والله تعالى لا يجانس العالم ولا جزءاً من أجزاء العالم لما ذكرنا أنه ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم. وكذلك لا مساواة بينه وبين العالم ولا بينه وبين شيء من أجزاء العالم لأن شيئاً من أجزاء العالم لا ينوب منابه، ولا يسد مسده، فلا تقع المشابهة بينهما لأن التشبيه بين =

(لفظي) يقصد به تفسير مدلول اللفظ وضرورة التصوّر إنما تغني عن التعريف المعنوي **(وينقسم كل من الأوّلين)** يعني الوجوب والامتناع دون الأخير أعني الإمكان لأنه ذاتي ليس إلا وإلا لكان الشيء واجبًا أو ممتنعًا أي ضروري الوجود أو العدم بالذات ولا ضروري الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهذا معنى الانقلاب **(إلى الذاتي والغيري)** لأن ضرورة وجود الشيء أو لا وجوده في نفسه أو ضرورة وجوده لشيء أو لا وجوده له إن كانت بالنظر إلى ذات الموضوع كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للأربعة وعدم الفردية لها فذاتي

(قوله: يقصد به تفسير مدول اللفظ إلخ) ولهذا لا يتحاشى عن أن يقال الواجب ما يمتنع عدمه والممتنع ما يجب عدمه والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه ولا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد إلى إفادة تصور هذه المعاني لكان دورًا ظاهرًا .

(قوله: وعدم اجتماع النقيضين) مثال الامتناع الذاتي الحاصل من النسبة إلى الهلية البسيطة كالمثال الذي سبق وسيأتي أعني شريك الباري وههنا بحث لم أر من تعرض له وهو أن الامتناع المعقول هنا إنما حصل من نسبة وجود الاجتماع للنقيضين لا وجود الاجتماع في نفسه فإن الاجتماع ليس ممتنعًا في نفسه بل الممتنع إنما هو وجوده للنقيضين وكذا الشريك ليس ممتنعًا في نفسه بل الممتنع إنما هو وجوده للباري فهما كامتناع الفردية للأربعة في الحصول من النسبة إلى الهلية المركبة مع اتفاقهم على تمثيلهما للهلية البسيطة والجواب أن الامتناع لاجتماع النقيضين قد يعتبر بحيث يكون معقولًا من الوجود المأخوذ رابطة بين الاجتماع والنقيضين كأن يقال هل الاجتماع يوجد للنقيضين فحينئذ يكون مستفادًا من الهلية المركبة وقد يعتبر بحيث يكون معقولًا من الوجود المأخوذ محمولًا كأن يقال هل اجتماع النقيضين موجود فيكون مستفادًا من الهلية البسيطة وهذا هو المراد عند المذكور وبه ينحل حديث امتناع شريك الباري وغيره فتدبر فإنه دقيق ومزيد أيضًا .

= الشيئين بدون المساواة بينهما لا يتحقق.

وقال بعض المُجسِّمة: (إنه يشبه الآدمي وليس له من الأعضاء ما للآدمي).

وقال بعضهم: (إنه كالسبيكة الصافية). وقد أبطلنا ذلك بعون الله والله الهادي.

وإلا فغيري (**فالموصوف بالذاتي من الواجب**) أي الموصوف بالوجوب الذاتي (**واجب الوجود لذاته**) كما إذا أخذ الوجود محمولًا (**وهو الله تعالى أو**) واجب الوجود (**لشيء آخر**) هو الموضوع كما إذا أخذ رابطة بين المحمول والموضوع (**كزوجية الأربعة**) فإنها لازمة ماهية الأربعة وواجبة الوجود لها نظر إلى نفسها من غير احتياج إلى أمر آخر (**و**) الموصوف بالذاتي (**من الممتنع**) أي الموصوف بالامتناع الذاتي هو إما (**ممتنع الوجود لذاته**) كما إذا أخذ الوجود محمولًا (**كشريك الباري أو**) ممتنع الوجود (**لشيء آخر**) هو الموضوع كما إذا أخذ رابطة بين الموضوع والمحمول (**كفردية الأربعة والموصوف بالغيري**) من الواجب (**كممكن هو واجب الوجود** ....

(**قوله: وإلا**) أي وإن لم تكن ضرورة الوجود واللاوجود البسيطين أو المركبين بالنظر إلى ذات الموضوع كوجود زيد مثلًا حين وجوده وعدم بكر حين عدمه ووجود القيام لزيد كذلك وعدم القعود لبكر كذلك (**قال واجب الوجود لذاته**) يحتمل أن تكون اللام صلة الوجود للاختصاص لا التعليل وكذا في المعطوف بقوله أو لشيء آخر فيكون المقصود إفادة تعميم الوجوب الذاتي على البسيط والمركب ويحتمل أن تكون اللام فيهما صلة الوجوب للتعليل فيكون المقصود إفادة التعميم مع التصريح بكون الوجوب فيهما ذاتيًّا فتأمل فإنه دقيق.

(**قوله: فإنها لازمة ماهية الأربعة وواجبة الوجود لها إلخ**) أي واجبة الثبوت لماهية الأربعة نظرًا إلى نفس تلك الماهية لا واجبة الوجود لذات الزوجية بمعنى اقتضائها الوجود بالذات ليلزم المحال قال في شرح المقاصد وبهذا سقط ما في المواقف من أنه يلزم كون لوازم الماهيات واجبة لذاتها وهو باطل وذلك لأنه إن أراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة أو لذات الماهيات فبطلان التالي ممنوع.

(**قوله: كممكن هو واجب الوجود**) أي لذاته أو لشيء آخر وكذا قوله ممتنع الوجود.

(**قوله: لذاته**) ليست اللام هنا وفي قوله لشيء آخر للتعليل فتكون متعلقة بالامتناع بل لام الإضافة فتفيد إضافة الوجود إلى مدخولها اهـ، منه .«**مد ظله**».

حين وجوده و) من الممتنع كممكن هو **(ممتنع الوجود حين عدمه)** ثم الإمكان بالمعنى المذكور هو الإمكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات **(وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود)** مع قطع النظر عن جانب العدم فيقابل الوجوب ويعمّ الإمكان الخاص والامتناع **(أو)** بمعنى سلب ضرورة ....

(قوله: حين وجوده وحين عدمه) أشار به إلى أن كون الأول واجبًا بالغير والثاني ممتنعًا به إنما يكون إذا لم يكن الوجوب والامتناع فيهما لذات الموضوع فإنهما لما اعتبر كونهما حين الوجود والعدم للموضوع فهما لعلة أخرى غير ذات الموضوع فتأمل.

(قوله: المقابل للوجوب والامتناع) وذلك لأن بينهما انفصالًا حقيقيًّا لأن كل مفهوم إما أن يكون ضروري الوجود أو لا والثاني إما أن يكون ضروري العدم أو لا فالثلاثة لا تجتمع ولا ترتفع والاعتراض بضروري الوجود والعدم غير وارد لأنه مفهوم إذا لاحظه العقل لم يكن إلا ضروري العدم فافهم والتقييد لإفادة أنه لا ينفك عن الوجوب والامتناع بالغير كما سبق قال في شرح المقاصد الإمكان ينفك عن الوجوب والامتناع بالغير لكن بحسب التعقل بأن لا يلاحظ للماهية ولا لعلتها وجود أو عدم لا بحسب التحقق أهـ. أقول لو أطلق الإمكان بمعنى لا ضرورة الوجود والعدم بالغير أيضًا حصل التقابل بينه وبين الوجوب والامتناع بالغير أيضًا لكنه لما لم يتحقق له مصداق في نفس الأمر لم يعتبروه كما مرّ فتأمله.

(قوله: مع قطع النظر عن جانب العدم) أي لا مع النظر إلى ضرورة العدم فإنه لو نظر إلى ضرورة العدم مع سلب ضرورة الوجود انحصر في الامتناع وليس يفهم معنى الضرورة من إطلاق لفظ الإمكان أصلًا بل المفهوم منه إذا قيّد بالعدم هو أن الوجود ليس بضروري أعم من أن يكون العدم غير ضروري أيضًا كما في الإمكان الخاص أو ضروريًّا كما في الامتناع فإذا قيل أن الممتنع ممكن فمعناه هو أن وجوده ليس بضروري لا أن عدمه ضروري غاية الأمر أن سلب ضرورة الوجود قد يصدق بما عدمه ضروري فتفطن وكذا معنى قوله مع قطع النظر عن جانب الوجود

....

(العدم) مع قطع النظر عن جانب الوجود فيقابل الامتناع ويعم الإمكان الخاص والوجوب **(فيسمى بالإمكان العام لعمومه الخاص وضرورية الطرف الآخر وقد يعتبر)** الإمكان **(بالنظر إلى الاستقبال)** بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل ....

أي لا مع النظر إلى ضرورة الوجود فإنه لو نظر إليها معه لانحصر في الوجوب وليس يطلق الإمكان عليه غايته أنه قد يطلق على معنى يصدق بالوجوب أيضًا والحاصل أن العامة يفهمون من إمكان وجود الشيء نفي امتناع وجوده ومن إمكان عدم الشيء نفي امتناع عدمه ولهذا يسمى بالإمكان العامي كما يسمى بالإمكان العام ولفهمهم عند إطلاقه كذلك نفي الامتناع منه قد يقع الممكن العام مقابلًا للممتنع شاملًا للواجب كما في تقسيمهم الكلي إلى الممتنع والممكن الذي أحد أقسامه ما يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره فافهم إذا سمعت هذا علمت أن ما سبق إلى بعض الأوهام من أن للإمكان العام مفهومًا واحدًا هو سلب الضرورة عن أحد الطرفين على الإبهام بحيث يشمل الثلاثة أعني الإمكان الخاص والوجوب والامتناع بعيد جدًا إذ لا يفهم هذا الأعم من إمكان الشيء على الإطلاق بل إنما يفهم أحد المفهومين من إمكان وجود الشيء والآخر من إمكان عدمه فتدبر ولهذا قال في شرح المقاصد ما حاصله أنه بهذا ينحل ما يقال على قاعدة كون نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص من أنه لو صحت لصدق قولنا كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لأن كل ما ليس بممكن خاص إما واجب أو ممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم أن كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام وهذا إذا ضم للمقدمة الأولى أعني قولنا كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص أنتج كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وهو باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين أهـ. ووجه الانحلال ما مر من عدم كون مفهوم الإمكان العام واحدًا يشمل الإمكان الخاص والوجوب والامتناع معًا بل له مفهومان يراد منه عند إطلاقه أحدهما الصادق إما بالإمكان الخاص مع الوجوب فقط أو به مع الامتناع فقط لا بالثلاثة معًا فحينئذ لا نسلم بطلان النتيجة المذكورة لأن الإمكان العام المنفي بمعنى والمثبت بمعنى آخر فلا تناقض أصلًا فتمت القاعدة المذكورة فتأمله فإنه دقيق جدًّا.

....

من غير نظر إلى الماضي والحال وذلك لأن الإمكان في مقابلة الضرورة وكلّما كان الشيء أخلى من الضرورة كان أحق باسم الممكن وذلك في المستقبل إذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فإنه قد تحقق فيهما أحدهما **(ويسمى بـ)** ـالإمكان **(الاستقبالي و)** قد يعتبر **(بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشيء)** من الصور والصفات والأعراض **(باعتبار تحقق الشرائط شيئًا فشيئًا)** ولا تنتهي إلى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة فتتفاوت شدة وضعفًا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه كاستعداد الإنسانية الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وهذا الإمكان ليس لازمًا للماهية لأنه يوجد بعد العدم بحصول بعض الشرائط والأسباب ويعدم

(قوله: من غير نظر إلى الماضي والحال إلخ) قال في شرح المقاصد ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبالي العدم في الحال لأن الوجود يخرجه إلى الوجوب ضرورة فيجب عنه الخلو والتحقيق أنه ممكن في جانبي الوجود والعدم فكما أن الوجود يخرجه إلى الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه إلى الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما أهـ. أقول القول بوجوب الخلو عن الوجود أو العدم إما أن يراد منه وجوبه في الحال قلنا ممنوع فإن الوجوب أو الامتناع في الحال لا ينافي الإمكان في الاستقبال إذ الكلام في الوجوب والامتناع بالغير كما هو ظاهر وإما أن يراد وجوب الخلو في الاستقبال فلا يفيد اشتراط الوجود والعدم في الحال كما هو المطلوب فتأمله ثم قال والظاهر أن من اشترط ذلك أراد بالإمكان الاستقبالي إمكان حدوث الوجود وطريانه في المستقبل وهو إنما يستلزم إمكان عدم الحدوث لا إمكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الإمكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى إمكان طريان العدم بشرط الوجود في الحال صح ذلك من غير لزوم المحال أهـ. أي من غير لزومه في الصورتين أقول ظهر مما قررنا أن حديث اشتراط الخلو في الحال ممنوع وأن الظاهر من الإمكان الاستقبالي إذا قيد بجانب الوجود هو معناه أن وجوده في الاستقبال ممكن أعم من أن يكون بطريق الحدوث والطريان أو بطريق الاستمرار وكذا في جانب العدم فافهم.

....

بعد الوجود بحصول الشيء بالفعل **(فيسمى بـ)** ـالإمكان **(الاستعدادي وهذا)** المعنى الأخير للإمكان **(مراد من قال كل حادث مفتقر إلى مادة)** قديمة إذ لو كانت حادثة لاحتاجت إلى مادة أخرى وهلمَّ جرا فيتسلسل[١] **(تكون)** تلك المادة **(محلا للإمكان)** فإن الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله إمكان وهو وجودي وليس بجوهر لكونه إضافيًّا فيكون عرضًا ويستدعي محلًّا موجودًا ليس نفس ذلك الحادث لامتناع تقدمه على نفسه ولا أمرًا منفصلًا إذ لا معنى لقيام إمكان الشيء بالأمر المنفصل عنه بل متعلقًا به وهو المعني بالمادة **(و)** يفتقر إلى **(مدة)** سابقة على وجوده **(بها يكون تعاقب الحوادث)** على المادة من الشرائط والأسباب **(وإنما يتم)** قولهم بهذا الافتقار **(لو سلم أن كل حادث بهذا المعنى)** يعني بالإمكان الاستعدادي **(ممكن)** لكنه غير مسلم وليس هذا في شيء من الانقلاب لأن المقابل للوجوب والامتناع هو الإمكان الذاتي اللازم للماهية الممكنة ونحن لا

(قوله: لاحتاجت إلى مادة أخرى إلخ) هذا استدلال على كون المادة المفتقر إليها قديمة وأما الاستدلال على الافتقار إليها فهو ما في المتن من قوله تكون محلًّا لإمكانه ومبنى كليهما على أن كل حادث بهذا المعنى ممكن كما سيصرح به.

(قوله: لامتناع الانقلاب) قد يقال لا نسلم كون الحادث قبل الوجود ممكنًا ولا امتناع الانقلاب فإن الحادث ممتنع في الأزل لأن الأزلية تنافي الحدوث ثم ينقلب ممكنًا فيما لا يزال وأجيب بأن قولكم في الأزل إن كان قيدًا للحادث فلا نسلم أنه يصير ممكنًا فيما لا يزال إذ الحادث في الأزل ممتنع أزلًا وأبدًا وإن كان قيدًا للممتنع فلا نسلم أن الحادث ممتنع في الأزل بل هو ممكن أزلًا وأبدًا فأزلية الإمكان ثابتة للحادث دائمًا وإمكان الأزلية منتف عنه دائمًا.

(قوله: إذ لا معنى لقيام إمكان الشيء إلخ) قد يقال إمكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائمًا بالفاعل قلنا ذلك ممنوع فإن الاقتدار المذكور قد يعلل بالإمكان وعدمه بعدمه فيقال هذا مقدور لكونه ممكنًا وذاك غير مقدور لكونه ممتنعًا فافهم.

---

(١) انظر: شرح العقائد النسفية (١/ ٨٤)، وشرح الأصول الخمسة (ص ١٨١، ١٨٢).

نفيه عن الحادث وهو لا يقتضي محلًّا موجودًا وإلا لم يكن للممكن حال عدمه فلم يكن لأنها لماهية الممكن **(ثم)** الحكم بـ**(ـاحتياج الممكن)** في وجوده وعدمه **(إلى المؤثر)** ويلزمه الحكم **(بامتناع ترجيح أحد طرفيه)** اللذين هما متساويان لا ترجح لأحدهما

(قوله: وإلا لم يكن للممكن حال عدمه إلخ) فيه أنه لا يستلزم المدعي فإن الخصم يعترف بأن الممكن له الإمكان قبل وجوده كما سبق وأنه لازم لماهيته مع أنه قائل باقتضائه المحل الموجود الذي هو مادة الممكن فليس لزومه للماهية منافيًا لاقتضائه المحل الموجود كما هو ظاهر فالصواب أن يتمسك في عدم الاقتضاء المذكور بكون الإمكان أمرًا اعتباريًّا غير مقتض لمحل موجود ليكون ردًّا على مدعي الخصم وما تمسك به من كون الإمكان أمرًا وجوديًّا مقتضيًا لمحل موجود فتبصر.

(قوله: ويلزمه الحكم إلخ) قال في شرح المقاصد ولتلازم هذين المعنيين بل تقارب مفهوميهما جدًا قد يجعل الثاني تفسيرًا للأول أهـ فافهم.

(قوله: اللذين هما متساويان لا ترجح لأحدهما إلخ) اعلم أن المستحيل الضروري هو ترجح أحد طرفي الممكن أي وجوده وعدمه على الآخر من غير مرجح أي مؤثر خارج من نفس ذلك الممكن يؤثر فيه بتحصيل أحد طرفيه وترجيحه على طرفه الآخر وقد ينبه على ذلك بأنه لو لم يكن أحد الطرفين من مؤثر لكان من نفسه فكان واجبًا أو ممتنعًا هذا خلف وأنه لو يكن المؤثر خارجًا بل كان من نفس الممكن لم يكن نسبته إلى طرفيه على السواء وقد قرر أنه كذلك هذا خلف فظهر أن ترجح أحد طرفي الممكن من نفسه وكذا ترجيح الممكن لأحد طرفيه بنفسه ممتنعان ضرورة وهما متلازمان ولذا تراهم قد يذكرون كلًّا مكان الآخر بقي أن ترجيح المؤثر الخارج عن الممكن لأحد طرفيه هل يجوز بلا داع ومخصص يستدعي تأثيره في أحد الطرفين أو لا فالتحقيق أن ذلك المؤثر إن كان مختارًا كما هو عندنا فترجيحه بلا داع كذلك جائز بل واقع ضرورة أن إرادته كافية في ذلك التخصيص كالهارب يسلك أحد الطريقين والجائع يأكل أحد الرغيفين وإن كان موجبًا كما هو عند الفلاسفة فلا بد في ذلك من داع يرجح ويخصص أحد الطرفين بالوقوع كما يقولون بالدواعي المنتهية

....

على الآخر (**بلا مرجح**) من خارج (**ضروري**) بعد تصور طرفي الحكم من غير افتقار إلى دليل فإن معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج أن كلًّا من وجوده وعدمه لا يكون لذاته بل لأمر خارج فإن ....

إلى الحركات والأوضاع الفلكية وأما حديث رجحان أحد طرفي الممكن من نفسه لا إلى أحد الوجوب فسيأتي تحقيقه هذا غاية تحرير المقام فاحفظه.

(**قوله: من غير افتقار إلى دليل إلخ**) قد يقال ذلك كسبي واستدل عليه بوجهين الأول أن الإمكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة إلى ذات الممكن ووقوع أحدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان الثاني أن الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجيحه أمر حدث بعد أن لم يكن فيكون وجوديًّا ولا بدّ من محل وليس هو الأثر لتأخره عن الترجيح فيكون هو المؤثر فلا بد منه كذا في شرح المقاصد (**وأقول**) الوجهان المذكوران لو تما فإنما يدلان على تحقق امتناع الترجيح المذكور لا على كونه كسبيًّا لجواز أن يكونا تنبيهين لا دليلين وعلى تقدير كونهما استدلالين فالجواب على ما في شرح المقاصد هو أنهما مردودان أما الأول فبأن التساوي بالنظر إلى الذات إنما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فإن قيل الترجيح إذا لم يكن بالغير كان بالذات إذ لا ثالث قلنا هذا نفس المتنازع لجواز أن يكون بحسب الاتفاق من غير سبب.

(**وأقول**) هذا لا ينافي ما يأتي عن الشارح «**مد ظله**» قريبًا من ظهور بطلانه بأدنى التفات لأن المقصود فيما هنا المنع وهو يكفيه الاحتمال فافهم وأما الثاني فبأن الترجيح مع الوجود لا قبله ولو سلم فقيام ترجيح أحد طرفي الممكن بالمؤثر ضروري البطلان.

(**أقول**) إنما يتم لو أريد من الترجيح الترجيح الذي هو صفة الأثر أما لو أريد منه ما هو صفة المؤثر فهو قائم به ضرورة فالأولى في الجواب منع كونه أمرًا محققًا مفتقرًا إلى ما يقوم به في الخارج بل هو عقلي قائم بالمتصوّر من الممكن عند الحكم بحدوثه.

....

قيل يمكن أن يقال وقوع الممكن لا لذاته ولا لأمر خارج بل بمجرّد الاتفاق قلنا بطلانه يظهر بأدنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتأتى منه النظر **(وهذا)** الترجيح المذكور الذي قلنا بامتناعه **(غير ترجيح المختار أحد المتساويين على الآخر بلا مخصص)** وداع إليه بل **(بمحض الإرادة)** التي شأنها الترجيح والتخصيص **(كالهارب)** من السبع **(يسلك أحد الطريقين)** المتساويين في الإفضاء إلى المطلوب الذي هو النجاة **(و)** كـ**(ـالجائع يأكل أحد الرغيفين)** المتساويين فنحن لا نقول بامتناعه فضلًا عن كونه ضروريًّا ولا يلزم من جوازه جواز الترجيح الذي قلنا بامتناعه إذ الفعل هنا يترجح على الترك فإن الهارب بإرادته يرجح سلوك أحد الطريقين على تركه سلوك الآخر غاية الأمر أنه لا يكون إلى الفعل داع باعث للفاعل عليه **(فإن قيل)** لا يخلو إما أن يكون **(التأثير حال الوجود)** أو العدم لكن التأثير حال الوجود **(تحصيل الحاصل)** وإيجاد الموجود وذلك باطل **(و)** كذلك في **(حال العدم)** لأنه **(جمع بين النقيضين)** يعني وجود الشيء وعدمه فامتنع التأثير مطلقًا.

(قوله: فإن قيل لا يخلو إما أن يكون إلخ) إشارة إلى شبهة المنكرين لامتناع الممكن بلا سبب مؤثر كديمقراطيس وأتباعه القائلين بأن وجود السموات بطريق الاتفاق كما ذكره بعضهم.

(قوله: فامتنع التأثير مطلقًا) أي إذا ثبت امتناع التأثير في كل من حالي الوجود والعدم ثبت امتناعه مطلقًا إذ لا واسطة بين الوجود والعدم يستند التأثير إلى حالها وهذا إنما يتم على ما ذهب إليه النافون لتلك الواسطة ويحتمل أن يكون المعنى امتنع التأثير في مطلق الممكنات سواء كانت سماويات كما مرّ آنفًا أو غيرها ويحتمل أن يكون معناه امتنع مطلق التأثير سواء كان إيجادًا أو إعدامًا لأن العدم ربما يكون حادثًا غير مستمر فيكون ثبوت امتناع الإعدام بما ذكر في المتن هو أنه كما يستلزم الإيجاد تحصيل الحاصل أِو اجتماع النقيضين فكذلك الإعدام فإنه إما حال الوجود فجمع بين

(قوله: بل بمحض الإرادة إلخ) وفيه نظر لأن الإرادة إما أن تكون نسبتها إلى الطرفين على السواء أو لا فعلى الأول لا بد لها من مرجح وعلى الثاني يلزم الإيجاب فلا بد أن تكون إلى الفعل داع باعث للفاعل عليه وحديث مساواة الطريقين أو الرغيفين من كل وجه ممنوع اهـ، منه.

(قلنا) نختار أن التأثير والإيجاد حال الوجود الحاصل بهذا الإيجاد ولا محالة في إيجاد الموجود بوجود مقارن للإيجاد لأن حصول الأثر مع التأثير زمانًا وهذا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وإنما **(الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر)** غير هذا التحصيل وقد يختار أن التأثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين لأن آن الأثر عقب آن التأثير بناء على أن المؤثر سابق على الأثر بالزمان أيضًا ومعنى امتناع التخلف أنه لا يتخلله آن ....

النقيضين أو العدم فتحصيل الحاصل فتأمل، وقد يقال في الإعدام خاصة أن العدم نفي محض لا يصلح أثرًا وقد يجاب بأنه وإن كان نفيًا صرفًا بمعنى أنه ليس له شائبة الوجود العيني لكن ليس صرفًا بمعنى أنه لا يضاف إلى ما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف إلى الممكن الموجود فيستند إلى عدم علة وجوده والتحقيق كما في شرح المقاصد هو أن تساوي طرفي الممكن ليس إلا في العقل فالترجيح لا يكون إلا عقليًّا وعدم العلة وعدم الممكن كل منهما ثابت في العقل ممتاز عن الآخر فيصلح أحدهما علة للآخر في حكم العقل ولا يلزم منه صلوح علية العدم للوجود ليلزم انسداد باب إثبات الصانع فإن ذلك إنما يلزم لو كان بحسب الخارج وسيأتي في مواضع ما يتعلق بذلك مع زيادة.

(قوله: لأن حصول الأثر مع التأثير زمانا) لما يأتي في مبحث العلة والمعلول وإن كان التأثير مقدمًا بالذات **(ولا استحالة فيه إلخ)** وذلك كما في القابل فإن السواد قائم بالجسم الأسود بهذا السواد كما هو ظاهر.

(قوله: لأن آن الأثر عقيب آن التأثير) لعل المراد من الآن هنا الزمان الغير المنقسم بالفعل لا ما لا يقبل الانقسام أصلًا لئلا يلزم الجزء وليتم القول بالسبق الزماني على رأيهم فافهم.

(قوله: بناء على أن المؤثر إلخ) أي من حيث إنه مؤثر ليتم بناء تعاقب آني الأثر والتأثير زمانًا عليه فتدبر.

(قوله: أيضًا) أي كما أنه سابق بالذات.

(قوله: ومعنى امتناع التخلف إلخ) جواب عما يقال إنه سيأتي بيان امتناع

....

ولو صح ما ذكرتم لزم أن لا تحدث صفة في نفسها أصلًا كهذه السخونة وهذا الصوت لأن حدوثها حال عدمها اجتماع للنقيضين وحال وجودها حصول الحاصل هذا ثم لمّا ذكر احتياج الممكن إلى المؤثر أراد بيان صفته المحوجة فقال **(والمحوج هو الإمكان أو الحدوث)** فيه خلاف ذهب إلى الأول الحكماء وبعض المتكلمين وإلى الثاني قدماء المتكلمين **(ولكل وجهة)** فللأول أنه إذا لاحظ العقل

تخلف المعلول عن علته التامة زمانًا وهنا يبقى الكلام على جواز وجود المؤثر في آن لم يوجد فيه الأثر بل يوجد عقيبه وهل هذا إلا تناقض وحاصل الجواب هو أنه لم لا يجوز أن يقال إنهم لم يريدوا من امتناع التخلف الزماني أنه يجب أن يكون الأثر في زمان تأثير المؤثر بل أرادوا أنه لا يجوز تخلف زمان أو آن بينهما وأنت خبير بأن ما يأتي من دليل امتناع التخلف الزماني يدل على استحالة وجود المعلول عند عدم العلة واستحالة عدمه عند وجودها فالقول بجواز وجود الأثر عقيب التأثير إما أن يكون عند زوال التأثير الذي هو جزء العلة فهو قول بوجود المعلول عند عدم العلة وإما أن يكون مع بقائه إلى حين حصول الأثر فهو لا يجدي في دفع ما لزم من اجتماع النقيضين أو يرجع إلى اختيار الشق الأول فتفطن فإنه دقيق.

(قوله: ولو صح ما ذكرتم إلخ) أقول إنما يتم ذلك نقضًا على من استدل بما ذكر على امتناع وقوع الممكن بالمؤثر كما مر وأما على من استدل به على قدم الموجود فلا وحينئذ فطريق النقض عليه القول بضرورة وقوع الحوادث المشاهدة فتأمله.

(قال هو الإمكان أو الحدوث) أو كلاهما أو الإمكان بشرط الحدوث.

(قوله: وإلى الثاني قدماء المتكلمين) وإلى الثالث بعضهم وإلى الرابع بعض آخر **(قال ولكل وجهة إلخ)** أي لكل في إثبات مطلبه وإبطال مذهب الخصم وجهة إلخ

(قوله: فيه خلاف) ولعل بناء الخلاف على الاختلاف في أن الصانع مختار أو موجب فعلى الأول يكون المحوج هو الحدوث لأن فعل المختار مسبوق بالعدم بخلاف الموجب وعلى الثاني يكون هو الإمكان لأنه يكفي للاحتياج إلى الفاعل فافهم اهـ، منه.

(قوله: وبعض المتكلمين) ولعل هذا البعض يجعل تقدم القصد على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود في أنه بالذات فافهم اهـ، منه.

كون الشيء غير مقتض للوجود والعدم بالنظر إلى ذاته حكم بأن كلًّا من وجوده وعدمه لا يكون إلا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقًا بالعدم أو لا وللثاني أن العقل إذا لاحظ كون الشيء ما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود وإن لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز أن يكون المحوج هو الإمكان لأنه كيفية نسبة الوجود إلى الماهية والنسبة متأخرة عن المنتسبين فيكون متأخرًا عن الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج وأجيب بأن الإمكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود وليس متأخرًا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية ووجودها بالإمكان قبل أن تتصف به وأما الحدوث فلا تتصف به الماهية ولا وجودها إلا حال كونها موجودة قال في شرح المقاصد والحق أن العلية إنما هي بحسب العقل بمعنى أن العقل يلاحظ الإمكان أو الحدوث فيحكم بالاحتياج لا بحسب الخارج بأن يتحقق الإمكان أو الحدوث فيتحقق الاحتياج وبهذا يظهر أن كلام الفريقين في

والشارح «**مد ظله**» ذكر وجهة إثبات مذهب الحكماء أولًا مفصلًا وذكر وجهة إبطالهم مذهب مخالفيهم بعد تفصيل وجهتي المتكلمين المخالفين لهم مجملًا بقوله وأما الحدوث فلا يتصف به إلخ وتفصيلها هو أن الحدوث وصف للموجود متأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر وهو عن الاحتياج إليه وهو عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب فلا يجوز أن المحوج هو الحدوث وأجيب بأن ذلك إنما ينافي العلية بحسب الخارج والكلام هنا في العلية بحسب العقل ولا ينافيها ذلك كما صرح به فيما نقله عن شرح المقاصد.

(**قوله: وبهذا يظهر أن كلام الفريقين إلخ**) وذلك لأن الإبطال من الفريقين إنما بني على كون العلية بحسب الخارج وقد علمت أنها بحسب العقل كما يشهد به وجهة الإثبات من الفريقين وتحقيقه أن الإمكان والحدوث كما سبق وسيأتي من المعاني العقلية التي لا تحقق لها في الأعيان وكذا احتياج الشيء إلى الشيء منها

(**قوله: إنما هي بحسب العقل**) يرد عليه أنه لو كان كذلك لم يحتج إلى بيان المحوج

الإبطال مغالطة. وأما في الإثبات فكلام القائلين بأن المحوج هو الإمكان أظهر

لا من الأمور الخارجية وسيأتي أيضًا أن معنى كون الشيء ممكنًا أو محتاجًا في نفس الأمر أنه في حد ذاته بحيث لو تعقل حصوله في العقل معقول هو الإمكان أو الاحتياج لا أن له إمكانًا أو احتياجًا خارجيًّا فالعلية والمعلولية بين هذه الأمور إنما تكون بحسب العقل بمعنى أنه إذا حصل العلم بتحقق الإمكان لشيء حصل العلم بتحقق احتياجه إلى المؤثر دون الخارج فإبطال كل لمذهب الآخر لما كان مبنيًّا على العلية بحسب الخارج وهي منتفية في هذه الأمور كان مغالطة بخلاف الإثبات فإنه لما كان مبنيًّا على العلية بحسب الذهن وهي ثابتة بينها فليس مغالطة ويمكن كونها في البعض أظهر من بعض كما هو ظاهر فقول الشارح «**مد ظله**» وأنت خبير بأن إلخ.. الظاهر منه كما يدل عليه الحاشية المنقولة منه هنا الآتية قريبًا إيراد على ما نقله من شرح المقاصد مع أن فيه نظرًا ظاهرًا وذلك لأنه إن أراد به إثبات ظهور كون الإمكان علة بحسب الذهن فهو موافق لما نقله عن المصنف وإن أراد به إثبات ظهور كونه علة بحسب الخارج كما هو ظاهر الحاشية فباطل لما سبق آنفًا من امتناع العلية بحسب الخارج في المعاني العقلية وإن كانت ثابتة في نفس الأمر وسيأتي في سبق الوجوب على الوجود ما يعين في هذا فانتظر والحاشية هي هذه وبهذا يظهر أن كلام الفريقين في الإثبات مغالطة وأما في الإبطال فكلام القائلين بأن المحوج هو الإمكان أظهر بالقبول عكس ما في شرح المقاصد انتهى فأنت خبير بأن فيها اضطرابًا لا يليق بجلالة قدره «**مد ظله**».

(قوله: وأما في الإثبات إلخ) نسخة الشرح التي في نظرنا سهو من قلم الناسخ فإن المذكور في شرح المقاصد هو هكذا وأما في الإثبات فكلام المتأخرين أظهر وبالقبول أجدر انتهى ومراده من المتأخرين هم المتكلمون القائلون بأن المحوج هو الحدوث فإنه ذكرهم مع وجهتهم في شرح المقاصد بعد ذكر الحكماء ووجهتهم

لما مر من أن الحكم باحتياج الممكن إلى العلة ضروري فالحق ما قررته تأمل اهـ، منه.

(قوله: مغالطة) لدلالته على أن المراد أن العلية بحسب الخارج وليس كذلك اهـ، منه.

(قوله: أظهر) لأن الإمكان أظهر دلالة على ثبوت الاحتياج وأعم اهـ، منه.

بالقبول انتهى وأنت خبير بأن الاحتياج ثابت للممكن في نفس الأمر مع قطع النظر عن حكم حاكم فلا بد لثبوته في الممكن دون الواجب والممتنع من أمر فيه دونهما والظاهر أنه الإمكان دون الحدوث لاحتياج الممكن إلى مرجح خارج وإن فرض قِدَمه وبهذا يظهر أن كلام الفريقين في الإثبات مغالطة وأما في الإبطال فكلام القائلين بأن المحوج هو الإمكان أظهر بالقبول عكس ما في شرح المقاصد ثم اعترض بأنه لو كان المحوج هو الإمكان لأحوج حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة فالتأثير حينئذ إما في الوجود وقد حصل فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق

كما لا يخفى على من راجعه ولعل أظهرية كون الحدوث علة الاحتياج إلى المؤثر إنما هي لكون الشبهة السابقة لمنكري التأثير على استحالته مندفعة اندفاعًا بيِّنًا بملاحظة حدوث الشيء بخلافها بملاحظة إمكانه فقط سيما مع فرض قدمه كما هو ظاهر كيف وقد جعل الشارح «**مد ظله**» فيما مر الحدوث نقضًا على شبهتهم دون الإمكان فتدبر إذا سمعت هذا ظهر أن قوله «**مد ظله**» والظاهر أنه الإمكان دون الحدوث إلخ في غاية الخفاء.

(**قوله: وإن فرض قِدَمه إلخ**) أقول ويمكن أن يقال إن الحادث محتاج في نفس الأمر مع قطع النظر عن حكم الحاكم واعتبار المعتبر فلا بد فيه من أمر والظاهر أنه الحدوث دون الإمكان لاحتياج الحادث إلى مرجح خارج وإن فرض عدم استواء طرفيه وسيأتي ما يعلم منه أن الحق هو أن المحوج إلى المؤثر هو الحدوث وليس إلا فتدبر.

(**قوله: ثم اعترض بأنه لو كان المحوج هو الإمكان إلخ**) إن قيل ذكر في شرح المقاصد ورود الاعتراض سواء جعل علة الاحتياج الإمكان أو الحدوث وخصصه الشارح «**مد ظله**» بصورة الإمكان فما وجه ذلك قلت إما لعطفه اعتراض الاحتياج في حالة العدم على هذا الاعتراض الأول وهو غير وارد في صورة جعل العلة الحدوث أو لأنه أراد بالحدوث طريان الوجود أولًا وهو ليس باقيًا ولا كافيًا في حالة العدم فلا يرد في صورة الحدوث شيء من الإيرادين.

....

وإما في أمر آخر متجدد فهو تأثير في غير الباقي أعني الممكن فيلزم استغناؤه عن المؤثر ولأحوج أيضًا في عدمه لاستواء نسبة الوجود والعدم إلى ذات الممكن مع أنه نفي محض لا يعقل له مؤثر **(و)** الجواب أن **(معنى الاحتياج)** إلى المؤثر **(إما توقف الوجود أو العدم)** ابتداء **(أو)** توقف **(استمرارهما)** حال البقاء **(على أمر ما)** من وجود العلة وانتفائها بمعنى امتناعه بدون ذلك واستمرار الوجود

(قوله: وأما في أمر آخر) أي غير الوجود كالبقاء أو أمر آخر.

(قوله: ولأحوج أيضًا في عدمه إلخ) أي عدم الممكن سواء عدمه الحادث أو المستمر فتأمله **(قوله: مع أنّه نفي محض إلخ)** قد استوفينا فيما سبق معنى ذلك ودفع الشبهة عنه لكن الأولى بناء على ما عممنا العدم على الحادث والمستمر أن لا يقتصر على قوله مع أنه نفي محض بل يتعرض لما يرد في حالة استمراره من تحصيل الحاصل والتأثير في غير الباقي نظير ما تعرض له في استمرار الوجود فتدبره.

(قوله: بمعنى امتناعه بدون ذلك إلخ) هذا بيان التوقف الذي جعل بيانًا لمعنى الاحتياج يعني لم نرد بالاحتياج إلى المؤثر أن المؤثر يؤثر إيجادًا وإعدامًا بل

(قوله: والجواب إلخ) في نسخة **(و)** الجواب أن **(معنى الاحتياج)** إلى المؤثر **(حال البقاء)** للوجود أو العدم **(إما توقف)** نفس **(الوجود أو العدم)** بناء على أن الوجود في الزمن الثاني غير الأول **(أو)** توقف **(استمرارهما)** بناء على أنه عينه **(على أمر ما)** من الوجود أو العدم بناء على أن علة العدم عدم علة الوجود ولا يلزم أن يكون التأثير في غير الباقي على التقدير الثاني أيضًا لأن استمرار الوجود ليس إلا الوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني والتأثير في الباقي بمعنى أنه يديم له الوجود هذا غاية توجيه هذه النسخة. ويمكن توجيه هذه النسخة بأن يجعل الشق الأول للأعراض المتجددة كالحركة والثاني لغيرها من الجواهر والأعراض القارة ويكون معنى البقاء ما يعم التجدد أيضًا اهـ، منه.

(قوله: أن معنى الاحتياج إلى المؤثر) أي ليس معنى الاحتياج هو توقف الوجود على الفاعل بل هو أعم من توقف الوجود والعدم بل منهما ومن توقف استمرارهما على أمر ما سواء كان وجود الفاعل أو عدمه اهـ، منه.

ليس إلا وجودًا بالإضافة إلى الزمان الثاني والحالي وعدم المعلول لعدم العلة والتأثير حال البقاء ليس في البقاء بمعنى جعله موجودًا حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا في أمر آخر حتى لا يكون تأثيرًا في الباقي بل التأثير إنما هو في الباقي بمعنى أنه يديم له الوجود والنسخة التي رأيتها هكذا ومعنى الاحتياج حال البقاء إما توقف الوجود أو العدم إلخ وهو سهو من قلم الناسخ.

ثم الجمهور على أن وجود الممكن وعدمه بالنظر إلى ذاته سواء **(ولا تعقل أولوية**

بمعنى أن الوجود أو العدم أو استمرارهما لا يكون بدون ذلك الأمر فهو معنى دوام الأثر بدوام المؤثر وعدم المعلول بعدم العلة.

(قوله: ليس إلا وجودًا بالإضافة إلخ) إن قيل كيف يكون البقاء والاستمرار عين الوجود مع صحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر قلنا لا نزاع في ذلك ولا يدل على مغايرة البقاء لمطلق الوجود فلا يضر بما نحن بصدده.

(قوله: وهو سهو من قلم إلخ) وذلك لأن المتبادر من البقاء هو استمرار الوجود فيناقض قوله أو العدم هذا.

(أقول) قد يطلق البقاء بمعنى مطلق الاستمرار سواء استمرار الوجود أو العدم كما سيأتي فلو أريد به ذلك لم يناقض ذلك ولم يكن سهوًا بل هو الأوفق بمقتضى المقام كما أشرنا إليه في الحاشيتين المتعلقتين بقوله ولأحوج في عدمه إلخ وقوله مع أنه نفي محض إلخ فتذكر وتدبر.

(قال ولا تعقل أولوية إلخ) حاصله أنه لو ادعى مدع أولوية بالذات للممكن فلا بد أن يريد بها أحد المعاني التي تتصور منها لكنها لما كانت بكل من المعاني المقصودة الآتية ظاهرة البطلان إلا هذا المعنى المذكور في المتن فإنها بهذا المعنى وإن كانت منتفية أيضًا عن الممكن لكن ليس انتفاؤها وامتناعها في درجة ظهور امتناعها بالمعاني الأخر بل نحتاج في إثبات انتفائها إلى تعمق النظر قال ولا نعقل أي تعقلًا غير ظاهر البطلان إلا بهذا المعنى فلا يرد أن الأولوية تعقل بمعنى آخر غير هذا المعنى كما قال في شرح المقاصد ما حاصله أنه إن أريد بالأولوية ترجح أحد الطرفين بحيث يقع بلا

....

بالذات لأحد الطرفين) من الوجود والعدم **(إلا بمعنى)** أن الممكن قد يكون إذا لاحظه

سبب خارج فبطلانه ضروري لأنه حينئذ يكون واجبًا أو ممتنعًا وإن أريد بها كونه أقرب إلى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق أسبابه فهذه أولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وأما إذا أريد منها أن الممكن قد يكون بحيث إذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء إلى آخر ما قاله في المتن فلا يظهر امتناعه أي كظهور امتناع ما سبق وإلا فقد استدل على امتناعها بهذا المعنى أيضًا بوجوه منها ما ذكر في المتن فحينئذ الأوفق بسياق الكلام أن يقال في معنى قول المتن أيضًا أي كسائر المعاني التي تتصور للأولوية منتهية كانت إلى حد الوجوب أو لا فتأمله.

(قوله: وذلك) الظاهر أنه إشارة إلى استلزام تحقق الطرف الآخر انتفاء الأولوية ولا يخفى أنه حينئذ يرد عليه أن الشق الأول من شقي ترديد وقوع الطرف الآخر ليس مستلزمًا لانتفاء الأولوية بل إنما يستلزم ترجيح المرجوح كما صرح به فلا ينطبق على ما في المتن إلا أن يقال لما كان مستلزمًا لترجيح المرجوح وهو محال والمستلزم للمحال أيضًا محال رجع هذا إلى الشق الأول الذي قرره المصنف في شرح المقاصد من شقوق الترديد من أنه إما أن يكون وقوع الطرف الآخر ممتنعًا فيكون الطرف الأول واجبًا فتنتفي تلك الأولوية الذاتية فحينئذ ينطبق على المراد أن قيد أحد الشقوق المذكورة في شرح المقاصد أيضًا هو لزوم ترجيح المرجوح فكيف حال الانطباق فيه **(قلت)** الاستدلال المشتمل على الترديد المذكور فيه إنما هو على امتناع الأولوية الذاتية لا على استلزام وقوع الطرف الآخر انتفاءها كما هنا على ما لا يخفى على من راجعه فلا يرد عليه ما يرد على الشارح «**مد ظله**» فتأمله.

(إن قيل) فليكن اسم الإشارة إشارة هنا إلى انتفاء الأولوية أو إلى ما يفيده قوله وإلا لما تحقق الطرف الآخر ليصير على منوال ما في شرح المقاصد.

(قلت) نعم له وجه لكن يرد حينئذ عدم تمام الحصر في الشقين المذكورين لبقاء احتمال كون الطرف الآخر ممتنعًا ولم يذكره فتدبره.

(قوله: وأقول لو كان لأحد الطرفين إلخ) هذا استدلال آخر على انتفاء الأولوية

....

العقل وجد فيه **(نوع اقتضاء للوجود أو العدم لا إلى حد الوجوب)** وإلا لزم كونه واجبًا أو ممتنعًا **(وهي)** أي الأولوية بهذا المعنى **(أيضًا)** كالتي تنتهي إلى حد الوجوب **(منتفية)** لا تتحقق في الممكن **(وإلا لما تحقق الطرف الآخر)** الذي ليس له الأولوية كالوجود مثلًا **(لاستلزامه)** أي تحقق الطرف الآخر **(انتفاء الأولوية الذاتية)** من الطرف الذي له الأولوية وذلك لأن وقوع الطرف الآخر إما أن يكون بلا سبب مرجح فيلزم ترجيح المرجوح وإما أن يكون بسبب يرجحه فيكون وقوع الطرف الأولى متوقفًا على

لكن أخذها بالمعنى الذي ذكرنا في شرح المقاصد أنها بذلك المعنى ضرورية البطلان لا بالمعنى الذي في المتن ونحن بصدد بيان انتفائها بهذا المعنى كما هو ظاهر فافهم.

(قوله: فكان الطرف الأولى واجبًا إلخ) أي فإن كان ذلك الطرف الوجود كان واجبًا أو العدم كان ممتنعًا وقد فرضنا أنه ممكن فالأولوية بهذا المعنى باطلة ضرورة لأنها أولوية منتهية إلى حد الوجوب كما سبق فإن قيل هذا إنما يلزم لو لم يكن الطرف الآخر واقعًا بأمر خارج قلنا فيتوقف الطرف الأول الأولى على عدم المرجح الخارج وقد فرضت أنه إذا خلى الممكن وطبعه لزم وقوع ذلك الطرف الأولى بالضرورة هذا خلف فتأمله.

(قوله: باطلة مطلقًا) إن أراد أنها أيضًا سواء كانت منتهية إلى حد الوجوب أولًا فممنوع ضرورة أن ما ذكره الشارح «**مد ظله**» إنما يفيد انتفاء الأولوية المنتهية إلى حد الوجوب فقط كما ظهر لك آنفًا وإن أراد أنها باطلة سواء كانت أولوية الوجود أو العدم فمسلم لكن يرد ما سبق من أن هذه الأولوية هي المنتفية بديهة وليست هي المذكورة في المتن التي نحن بصدد بيان انتفائها هذا وههنا فائدة هي أن معرفة الممكن وأحواله وإن كانت داخلة في الحكمة التي هي استكمال النفس لكن المقصود الحقيقي من بيانها في العلوم بناء استدلال إثبات الواجب لذاته عليها كما هو ظاهر على من مارس العلوم الحقيقية فحينئذ لا خفاء في أن الأولوية المنتهية إلى حد الوجوب هي التي تضرنا في ذلك المقصود وهي منتفية بداهة.

....

عدم ذلك السبب فلا يكون أولى بالنظر إلى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب والجواب أنه لا يلزم من توقف الوقوع على أمر توقف الأولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية لأن المراد بها رجحان ما لا إلى حد الوجوب وذلك لا يقتضي وقوع ذلك الطرف البتة حتى ينافيه وقوع الطرف الآخر **(وأقول)**[١] معنى الأولوية بالنظر إلى الذات على ما ذكر هو اقتضاء الذات أحد الطرفين دون الآخر والاقتضاء وإن لم ينته إلى حد الوجوب إذا لم يمنعه مانع خارج عن الذات يلزمه وقوع مقتضاه وإلا لم يكن اقتضاء هذا خلف وأيضًا لما كان هذا الطرف راجحًا فلو لم يقع بدون سبب لزم ترجيح المرجوح وإن وقع لزم أن تكون هذه الأولوية كافية فيه فكان الوقوع بها لا لها حينئذ ولا معنى للوجوب إلا ذلك هذا خلف وقيل العدم أولى بالأعراض السيالة أي غير القارّة كالحركة والزمان وإلا لجاز بقاؤها وردّ بأن الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية السيالة لاقتضائها التجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها إلى أصل الوجود والعدم وقيل العدم أولى مطلقًا إذ يكفي في العدم انتفاء جزء من العلة ولا

وأما التي لا تنتهي إلى ذلك الحد فلا تضرنا فيه بل هي وجودها للممكن وعدمها على السواء بالنسبة إلى ذلك المقصود كما لا يخفى فالبحث عنها إثباتًا أو نفيًا إنما هو بالتبع لا الأصالة فتفطن.

(قوله: وإلا لجاز بقاؤها إلخ) الأولى أن يقول وإلا لبقيت فإن الكلام في الأولوية التي لا تنتهي إلى حد الوجوب فثبوت تلك الأولوية للعدم لا يقتضي امتناع البقاء بل عدم وقوعه إذ جوازه أي إمكانه ثابت مع تلك الأولوية وعدمها فتدبره فإنه دقيق.

(قوله: بأن الوجود غير البقاء) أي من جهة المخصوص فلا ينافي ما سبق من أنه هو من جهة الإطلاق.

(قوله: ليست قابلة للبقاء) الأولى ليست باقية لما سبقت الإشارة إليه.

---

(١) (قوله قوله وأقول لو كان إلخ) والقولتان بعده ليست في النسخة التي بيدنا.

يتحقق الوجود إلا بتحقق تمام العلة فالعدم أسهل وردّ بأن سهولة العدم بالنظر إلى الغير لا تقتضي أولويته بالذات **(ثم)** لا محالة **(وجود الممكن محفوف بوجوبين)** كلاهما بالغير الأول **(سابق)** على وجوده **(و)** الثاني **(لاحق)** له أما الأول فـ**(لأنه)** وإن سلم أولوية لأحد طرفي الممكن **(ما لم يجب)** ولم ينته إلى حد يصير الطرف الآخر ممتنعًا بالغير **(لم يوجد لامتناع الترجيح بلا مرجح)** اللازم على تقدير عدم الانتهاء إلى

(قوله: ورد بأن سهولة العدم إلخ) يعني أن ذلك ليس سهولة بالنظر إلى ذات الممكن بل بالنظر إلى العلة حيث يتوقف الوجود على تمامها والعدم يحصل ولو بانتفاء جزء منها فافهم.

(قال سابق على وجوده إلخ) إن قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول أما بالزمان فظاهر وأما بالذات فلأنه إما أن يراد به احتياجه إليه في الخارج أو في الذهن وكلاهما باطل أما الأول فلأن الوجوب والوجود ليسا متميزين في الخارج حتى يتأخر أحدهما عن الآخر ولو فرض تميزهما فالوجوب لكونه صفة الوجود متأخر عنه وأما الثاني فلظهور أنه لا يتوقف تصور الوجود على تصور الوجوب بل هو بالعكس كما علم مما سبق.

(قلنا) هو في الذهن لكن لا بمعنى أن تصوره يتوقف على تصوره بل بمعنى أن الحكم بتحقق الوجود للممكن يتوقف على الحكم بتحقق وجوبه ضرورة أنه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب ولم يوجد فتأمله حق التأمل.

(قوله: وإن سلم أولوية لأحد طرفي الممكن إلخ) أقول ههنا بحث وهو أن تسليم الأولوية يدل بظاهره على أن المراد منها هي التي ذكرنا أنها منتفية من الممكن وأنت خبير بأنها بعد تسليمها كافية في وجوب ذلك الطرف على ما هو ظاهر عبارة المصنف في هذا المتن حيث قال وإلا أي وإن لا تكن منتفية بل كانت الأولوية الذاتية ثابتة للممكن لما وقع الطرف الآخر منه أي لكانت تلك الأولوية مستلزمة لعدم وقوع الطرف الآخر وعدم وقوع الآخر على سبيل اللزوم لا يكون إلا مع وجوب الطرف الأولى وهو ظاهر وكذا ظاهر رأي الشارح «**مد ظله**» بقوله

(قوله: بلا مرجح) أي من غير مرجح يرجحه بأن ينتهي به إلى حد الوجوب اهـ، منه.

حد الوجوب أما إذا لم يكن لأحد الطرفين أولوية فظاهر أنه يلزم الترجيح بلا مرجح

وأقول إلخ فيما مر فمع تسليمها على الظاهرين لا يتم قول المصنف ما لم يجب وكذا قوله لم يوجد وكذا قوله لامتناع الترجيح إلخ وكذا قول الشارح يجوز الوقوع في وقت دون وقت لأن كل ذلك إنما يتم مع الجواز دون الوجوب إلا أن يراد منها الأولوية بالغير كما أراده المصنف في شرح المقاصد حيث قال لا يكفي في الوقوع مجرد الأولوية بل لا بد من انتهاء إلى حد الوجوب انتهى لكن حينئذ لا يلائمه لفظ التسليم ويمكن أن يقال أراد منها الأولوية الذاتية المنفية ولا يسلم أن ثبوتها كاف في الوجوب خلاف ما رآه فيما سبق لكنه بعيد جدا فتأمله **(ثم اعلم)** أن ههنا دقيقة هي أنه إذا ثبت أن الأولوية الذاتية مع وقوع الطرف الآخر تستلزم انتفاء تلك الأولوية ثبت أنها لو كانت ثابتة للممكن كانت مستلزمة لعدم وقوع الطرف الآخر وعدم وقوع الطرف الآخر على طريق اللزوم لا يكون إلا مع وجوب الطرف الأولى كما مرّ آنفًا ووجوب الطرف الأولى يستلزم انتفاء تلك الأولوية لأنها فرضت غير منتهية إلى حد الوجوب فظهر أنها على تقدير تسليمها منتفية أيضًا لأن كل ما يلزم من فرض ثبوته عدمه فهو منفي مطلقًا كما تقرر فيما بينهم إذا تقرر هذا ظهر لك وجه آخر يستدل به على انتفاء الأولوية الغير المنتهية إلى حد الوجوب بأن يقال هي من الأمور التي يلزم من وجودها عدمها وكل ما هو كذلك فهو محال أما الكبرى فظاهر وأما الصغرى فلأن الأولوية الذاتية لا تخلو إما أن يمكن وقوع الطرف الآخر معها أو يمتنع وعلى كل تقدير يلزم انتفاؤها أما على تقدير الوقوع فلما مر من المصنف بما حرره الشارح «**مد ظله**» وأما على تقدير امتناعه فلما مر آنفًا إذا ظهر هذا فالأولى تطبيق ما سبق في المتن عليه لئلا يرد عليه ما لا يخفى على الفطن وكذا تطبيق ما في الشرح هنا أيضًا من قوله وأما إذا كانت فلأنه لعدم انتهائها إلخ عليه بأن يقال أراد أن تلك الأولوية بفرض أنها غير منتهية إلى حد الوجوب منتفية وغير موجودة ولو بفرض ثبوتها فإذا كانت منتفية يجوز الوقوع في وقت دون وقت أهـــ، فتأمله فإنه لا يناله إلا الكملة الذين تمتعوا من فيض صحبة الشارح عمت إفادته للكمال وتمت إجادته في المقال.

....

وأما إذا كانت فلأنه لعدم انتهائه إلى حد الوجوب يجوز الوقوع في وقت والعدم في آخر واختصاص أحد الوقتين بالوقوع ترجيح بلا مرجح.

(و) أما الثاني فلأنه **(حين الوجود امتنع العدم لامتناع الجمع)** بين الوجود والعدم وكذا عدم الممكن محفوف بوجوبين كذلك بمثل ما مرّ **(وهذا لا ينافي الاختيار)** لأن الاختيار من تمام العلة فلا يتحقق الوجوب إلا به وكون المعلول واجبًا بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه **(والثلاثة)** أي الوجوب والامتناع والإمكان **(بل كل ما)** أي كل نوع **(يوصف أي فرد يفرض)** موجودًا **(منه)** أي من ذلك النوع **(بمفهومه)** متعلق بيوصف أي بمفهوم ذلك النوع فيوجد ذلك النوع في ذلك الفرد مرتين مرة على أنه حقيقته وأخرى على أنه صفته **(كالقدم)** فإنه لو وجد فرد منه لوصف بالقدم وإلا لكان حادثًا ولا شك أن القدم صفة لازمة لموصوفها فإذا كانت

(قوله: وأما الثاني) وهو الوجوب اللاحق المسمى الضرورة بشرط المحمول.

(قوله: وهذا لا ينافي إلخ) جواب عما يقال إن ما ذكرتم من لزوم كون الوجود مسبوقًا بالوجوب لا يصلح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار لأن الوجوب ينافي الاختيار فحينئذ ينتقض دليلكم على ذلك وحاصل الجواب ظاهر.

(قوله: أي الوجوب والامتناع والإمكان إلخ) لا خفاء بل لا نزاع في أن الامتناع أمر اعتباري إنما الخلاف في الأولين فالمحققون على أنهما اعتباريان أيضًا وبينوه بوجوه أقعدها ما هو المذكور في هذا الكتاب من أن وجودهما يفضي إلى التسلسل ولما كان الدليل بعينه جاريًا في غيرهما من القدم والبقاء وغير ذلك مما هو اعتباري جعله بعض الأفاضل قانونًا على ما ذكره المصنف بقوله بل كل ما يوصف إلخ.

(قوله: مرة على أنه حقيقته) فيكون ذلك المفهوم محمولًا عليه بالمواطأة.

(قوله: وأخرى إلخ) فيكون محمولًا عليه بالاشتقاق.

(قوله: ولا شك أن القدم صفة لازمة إلخ) لا يخفى أن معنى قدم الشيء على ما يأتي هو كونه غير مسبوق بالعدم فإذا فرض كون قِدَمه حادثًا كان المآل إلى أن ذلك الشيء حدث له عدم المسبوقية بالعدم بعدما كان مسبوقًا به وهذا مع أنه غير معقول

....

مسبوقة بالعدم كان الموصوف بها أيضًا كذلك فيلزم حدوث القديم **(والحدوث)** فإنه لو فرض فرد منه موجودًا لحدث وإلا كان قديمًا فالموصوف به أولى بالقدم فيكون الحادث قديمًا **(والوحدة)** فإنها لو وجدت لكانت واحدة وإلا كانت كثيرة فتنقسم الوحدة **(والكثرة)** فإنها لو وجدت لكانت كثيرة لأنها مركبة من الوحدات **(والبقاء)** فإنه لو وجد لكان باقيًا وإلا اتصف بالفناء وإذا كان البقاء فانيًا لم يكن الباقي باقيًا **(والتعين)** فإنه لو وجد لكان له تعين آخر **(والموصوفية)** لأنها لو كانت موجودة لكانت موصوفة بالموصوفية فهناك موصوفية أخرى وقس على هذه

لاستلزامه اجتماع النقيضين يوجب كون ذلك الشيء موصوفًا بالحدوث المفروض كونه قديمًا هذا خلف إذا تقرر ذلك ظهر أن مقدمة كون القدم صفة لازمة مستدركة غير لازمة فيما هنا فتدبر.

(قوله: أولى بالقِدَم إلخ) ضرورة لزوم تقدم الموصوف على الصفة.

(قوله: لكانت كثيرة) أي وإلا لكانت واحدة فتناقض إن قيل سيأتي أن كل كثرة لها وحدة ما فلا يمتنع كونها واحدة قلت المراد إنها لو كانت الكثرة موجودة لكانت منقسمة في نفسها وإلا لكانت واحدة غير منقسمة فيلزم الخلف يدل على ذلك قول الشارح «**مد ظله**» لأنها مركبة من الوحدات.

(قوله: لكان له تعين آخر) وإلا لكان غير متعين فيكون موصوفه كليًّا هذا خلف فإن قيل لا نسلم أنه لو كان موجودًا لكان له تعين قلنا وإنما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة في الماهية لتحتاج في التمايز إلى تعين فإن قيل لِمَ لا يجوز أن تكون متخالفة بالماهية متمايزة بالذات كما سبق قلت قد سبق أيضًا أن من الضروريات أن لكل موجود سوى الواجب تعالى ماهية كلية في العقل وإن لم يتعدد إفرادها بحسب الخارج فافهم.

(قوله: لكانت موصوفة بالموصوفية) إلا أن ينسج في البيان على منوال أخواته

(قوله: أولى) لاحتياج الوصف إلى الموصوف بدون العكس اهـ، منه. **(قوله: الوحدة)** أي الوحدة الموصوفة بهذا الوصف أعني وصف الكثرة وذلك لأن معنى كون الوحدة كثيرة أن يكون الموصوف بالوحدة أشياء كل منها واحد وأنه خلاف المفروض اهـ، منه.

المذكورات غيرها فإنها **(اعتبارات عقلية)** لا وجود لها **(وإلا لزم التسلسل)** في الأمور الموجودة فإن قيل لم لا يجوز أن يكون وجوب الوجوب مثلًا عينه قلنا لو كان كذلك لكان محمولًا عليه بالمواطأة ضرورة واللازم باطل لأن وجوب الوجوب نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز أن يكون نفسه.

بأن يقال لو كانت موجودة لكانت لها موصوفية أخرى للمحل بها وإلا لم يتصف المحل بالوصفية فلم يكن موصوفًا بالوصف الأول هذا خلف.

(قوله: في الأمور الموجودة إلخ) قال في شرح المقاصد ولهذا لم تكن الأمور الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن السواد أسود والعلم عالمًا والطول طويلًا إلخ وأقول فيه منع لا يخفى على متتبعي الرسائل المعمولة في حكمة الإشراقيين وسنشير إليه قريبًا.

(قوله: فلا يجوز أن يكون نفسه) فالوجوب إذا كان واجبًا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق لأنه لا معنى للواجب إلا ما يعرضه الوجوب وتغاير المعروض والعارض في الأمور الحقيقية ضروري وأمّا إذا أريد من كون الوجوب واجبًا أنّه وجوب فلا يكون فيه فائدة ولا يتصوّر فيه نزاع نعم يصح الاتحاد بحسب الواقع في الأمور الاعتبارية بأن يعتبر العقل أوصافًا متعددة من غير تعدد في الخارج كذا ذكره المصنف في مواضع **(أقول)** فيه نظر فإن امتناع اتحاد المتعدد مطلقًا من الضروريات كما سيأتي أما إذا كان من الأمور الخارجية فواضح وأما إذا كان من الأمور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج فلأن وعاء اتحادها الواقع ليس الخارج إذ لا خارج لها وليس الاعتبار لأنها مفروضة التعدد فيه فلا اتحاد لها حينئذ أصلًا فالتحقيق أن المراد من اتحاد المتعدد هو أن هناك واحدًا يقوم مقام اثنين مثلًا سواء كان من الأمور الخارجية أو الاعتبارية وذلك كما عليه المحققون في صفات الباري تعالى من أنها متحدة بذاتها لا بمعنى أن هناك ذاتًا وصفة صارا واحدًا فإنه باطل ضرورة بل بمعنى أن هناك واحدًا يقوم مقام ذات وصفة زائدة عليه مغايرة له فحينئذ لا حجر في أن يقال وجود زيد مثلًا من الأمور الخارجية

....

ثم إنه اعترض بأنا قاطعون بأنه تعالى واجب وواحد وقديم في الخارج لا في الذهن فقط بل كل من الوجوب والقِدَم والوحدة ثابت له تعالى قبل الأذهان **(و)** الجواب أن **(معنى كون الشيء واجبًا في الخارج أنه)** في الخارج **(بحيث إذا عقل مستندًا)** أي منتسبًا **(إلى الوجود لزم في العقل معقول هو الوجوب)** والحاصل له قبل الأذهان هو كونه بحيث إذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو الوجوب **(وكذا البواقي)**.

فصل في القِدَم والحدوث والمتصف بهما حقيقة

(فصل) في القِدَم والحدوث والمتصف بهما حقيقة كما في شرح المقاصد هو الوجود وأما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم **(القِدَم)** إما ذاتي أو زماني

وذلك الوجود عينه بمعنى أن ذلك الوجود كما يتحقق به زيد يتحقق به نفسه أيضًا لا أن هناك وجودًا آخر زائدًا على وجود زيد حتى يلزم التسلسل ولا بعد في ذلك بل هو من القواعد التي يذعن بها المؤتلف بالعلوم الحقة فتدبر جدًا.

(قوله: ثم إنه اعترض إلخ) أي على القول بكون نحو هذه الأمور اعتبارات عقلية لا تحقق لها في الأعيان.

(قوله: والحاصل له قبل الأذهان إلخ) وحاصله أن انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يوجب انتفاء الحمل فيه كما في زيد أعمى.

(قوله: وأما الموجود إلخ) يعني لما كان القِدَم والحدوث بمعنى عدم المسبوقية والمسبوقية إما بالغير أو العدم فلا يتصور اتصاف الماهية بهما إلا باعتبار وجودها أما عدم اتصافها من حيث نفسها بمسبوقية العدم فظاهر وأما عدم اتصافها بمسبوقية الغير فبناء على عدم كون الماهية في نفسها مجعولة وأما عدم اتصافها بعدم المسبوقية بواحد مما ذكر فمبني على كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فتدبر جدًا.

(قوله: وقد يتصف بهما العدم إلخ) فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق به حادث.

....

لأنه إما (**بمعنى عدم المسبوقية بالغير وهو الذاتي أو**) بمعنى عدم المسبوقية (**بالعدم وهو الزماني و**) كذا (**الحدوث**) إما ذاتي أو زماني لكنه (**بخلافه**) بمعنى المسبوقية بالغير هو الذاتي وبالعدم هو الزماني فيكون الحادث بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثاني والمعلول القديم بحسب الزمان إن ثبت كان حادثًا بالمعنى الأول لأن كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقًا ذاتيًّا (**ولا قديم بالذات سوى الله تعالى و**) لا (**بالزمان سوى صفاته**).

(**قوله: بالعدم هو الزماني إلخ**) وهو معنى الخروج من العدم إلى الوجود ثم كل منهما قد يؤخذ حقيقيًّا وهو القِدَم والحدوث بالمعنيين المذكورين في المتن المتعارفين عند الجمهور وقد يؤخذ إضافيًّا فيراد بالقِدَم كون ما مضى من وجود الشيء أكثر من زمان وجود غيره وبالحدوث كونه أقل منه كما في الأب والابن فإن الأب قديم بالنسبة إلى الابن والابن حادث بالنسبة إلى الأب.

(**قوله: الحادث بالمعنى الأول إلخ**) أي الذاتي وذلك لأن كل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير وهو ظاهر ولا عكس لما يأتي بقوله والمعلول القديم بحسب الزمان إن ثبت إلخ وذلك مثل العقول والنفوس والأفلاك على رأي الحكماء وصفات الله الذاتية على رأينا.

(**قوله: مسبوق بغيره إلخ**) أي فكان حادثًا ذاتيًّا ولم يكن مسبوقًا بالعدم فلم يكن حادثًا زمانيًّا وظهر من هذا كون القِدَم الزماني أعم من الذاتي بمعنى أن كل ما ليس مسبوقًا بالغير ليس مسبوقًا بالعدم وهو ظاهر ولا عكس كالمعلول القديم الذي مرّ آنفًا وأمّا القديم الإضافي فهو أعمّ من الزماني إذ كلّ ما ليس مسبوقًا بالعدم يكون ما مضى من زمان وجوده أكثر بالنسبة إلى ما حدث بعد ولا عكس وأما الحدوث الإضافي فهو أخص من الزماني فإن كل ما يكون زمان وجوده الماضي أقل من غيره فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فاحفظه.

(**قال: سوى الله تعالى**) لما سيأتي من أدلة توحيد الواجب إن شاء الله تعالى.

(**قال: سوى صفاته**) فإن المتكلمين منا يحصرون القديم بالزمان فيها وفي

....

وأما المعتزلة فأنكروا أن يوصف بالقِدَم ما سوى الله تعالى إنكارًا بحسب اللفظ لكن قالوا به معنى ولذا قال **(ولزم المعتزلة كثير من الأحوال)** فإنهم أثبتوا له تعالى أحوالًا أربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا أنها ثابتة في الأزل مع الذات وأثبت أبو هاشم منهم حالة خامسة مميزة لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية في الذاتية هي الإلهية وأجيب من جانب المعتزلة بأن القديم موجود لا أوّل له وهذه الأمور التي أثبتوها أحوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة إلا أن يراد بالقديم ثابت لا أول له لكن الكلام في المعنى المشهور **(وعند الفلاسفة كثير)** لأنهم زعموا أن العقول والأفلاك وغير ذلك على التفصيل

الذات حيث يستدلون على أن ما سوى ذاته وصفاته حادث بالزمان وأما ما وقع في عبارة بعضهم من أن صفات الله تعالى واجبة بالذات أو قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى أنها لا يفتقر إلى غير ذلك الذات لا بذوات أنفسها لكن يأتي منا ما يعلم منه أن الحق أنها واجبة بذاتها ولا إشكال فتبصر.

(قوله: فأنكروا إلخ) فإنهم بالغوا في التوحيد حتى إنهم نفوا القِدَم الزماني عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة.

(قوله: وأجيب إلخ) هذا جواب مأخوذ من كلام النصير الطوسي نصرة للمعتزلة بأنهم يلزمهم القول بتعدد القدماء الموجودة فإنهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الأحوال المذكورة موجودة بل ثابتة.

(قوله: إلا أن يراد بالقديم إلخ) لعله إشارة إلى ما ذكره المصنف في شرح المقاصد بما حاصله أن ما ذكره الطوسي لا يدفع عنهم لزوم تعدد القدماء الموجودة فإنّا لا نعني بالوجود إلا ما عَنَوْه بالثبوت فهم لما قالوا بثبوت الأحوال لزمهم القول بوجودها من حيث لا يشعرون إذ لا واسطة بين الوجود والعدم في الواقع كما أنهم لزمهم القول بتعدد الصفات مع قولهم بنفيها ونفي تعددها إذا ظهر هذا ظهر أن قول الشارح «**مد ظله**» لكن الكلام في المعنى المشهور ليس على ما ينبغي فتفطن.

(قوله: وغير ذلك إلخ) من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية.

....

الذي ستطلع عليه إن شاء الله تعالى قدماء **(ولا يستند القديم**[1] **إلى المختار)** يعني لا يكون أثرًا صادرًا عنه **(لأن)** فعل المختار مسبوق بالقصد و**(القصد إلى الإيجاد يقارن العدم)** إذ القصد إنما يتوجه إلى تحصيل ما ليس بحاصل **(ضرورة)** وردّ بأنه لِمَ لا يجوز أن يكون تقدم القصد على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود في أنهما

(قوله: إذ القصد إنما يتوجه إلى تحصيل ما ليس بحاصل إلخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله أن هذا متفق الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وما نقل عن الآمدي من أنه قال سبق الإيجاد قصدًا كسبق الإيجاد إيجابًا في جواز كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون أثرهما قديمًا فهو مذكور منه على سبيل الاعتراض انتهى ولا يخفى أن الفريقين وإن اتفقوا في أن القديم لا يستند إلى المختار لكنهما مختلفان مذهبًا في الواجب وما يصدر منه فالفلاسفة على أنه تعالى موجب والصادر عنه قديم والمتكلمون على أنه تعالى مختار والصادر عنه حادث فقول الشارح «**مد ظله**» ورد بأنه لِمَ لا يجوز إلخ إشارة إلى ما نقله من الآمدي اعتراضًا لا بيانًا لما ذهب إليه واحد من الفريقين كما هو ظاهر مما مر آنفًا.

هذا **(أقول)** إذا سمعت ذلك ظهر ههنا بحث لم أر من تعرض له صراحة وهو أنه قد سبق في الرد على منكري التأثير جواز تحصيل الحاصل بهذا التحصيل إنما الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر فلا امتناع في مقارنة التحصيل والتأثير للحصول والوجوب وهذا أيضًا متفق الفريقين القائلين بالتأثير كما هو ظاهر ولا شبهة أنه ينافي ما سبق من اتفاقهم على امتناع توجه القصد إلى تحصيل الحاصل وعلى أن القصد يقارن العدم ضرورة والمراد المذكور لا يجدي في دفع هذا التناقض لما سبق أنه مذكور على سبيل المنع والاعتراض فكيف التوفيق والجواب أن تحصيل الحاصل غير توجه القصد إلى تحصيله فالاتفاق على جواز أحدهما لا يناقض الاتفاق على امتناع الآخر كما هو ظاهر غاية الأمر ورود المنع بأنه لِمَ لا يجوز القصد إلى تحصيل الحاصل كما يجوز تحصيله بأن يكون التقدم بالذات

---

(١) بالزمان.

بحسب الذات بل نقول إذا كان القصد كافيًا في وجود المقصود كان مع المقصود

فيهما إن قيل ما نقل عن الآمدي من إن سبق الإيجاد قصدًا كسبقه إيجابًا في جواز كونه بالذات لا يصلح منعًا على أن القصد إلى الإيجاد يقارن العدم فإن كون القصد إلى الإيجاد مقارنًا للعدم لا يستلزم كون سبق الإيجاد سبقًا بالزمان وهو ظاهر نعم يصلح ذلك منعا على من يدّعي أن سبق الإيجاد إنما يكون بالذات لو كان بالإيجاب دون القصد والاختيار قلت المنع المفيد على تلك المقدمة هو المستفاد مما سبق من الآمدي من قوله وفي جواز كون أثرهما قديمًا وما ذكره الشارح «**مد ظله**» بقوله ورد إلخ هو هذا لا ذاك فتأمله.

(قوله: بل نقول إذا كان القصد إلخ) هذا رد تحقيقي وحاصله أن قولكم القصد يقارن العدم أما أن يراد مطلقًا فهو باطل فإن من القصد والاختيار ما هو كاف في وجود المقصود كقصد الواجب تعالى وهو لا يقارن العدم بل يكون مع المقصود ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة وأما أن يراد في الجملة فلا يستلزم المدعي وهو ظاهر إن قيل إذا كان قصد الواجب مما لا يتخلف عنه أثره والحال أن صفة الواجب قديمة عندنا يلزم القول بقِدَم العالم وهو مناف لما سبق من اتفاقنا على أن أثر الواجب حادث زمانًا قلت كون قصده كافيًا في وجود المقصود لا يستلزم قدم المقصود لأن مرادهم من قصده الكافي هو تعلق القصد وكفايته إنما تستلزم كون القصد والمقصود معًا وهذا كما يتصور بقِدَم المقصود يتصور بحدوث تعلق القصد أيضًا كما عليه أكثر المتكلمين على ما سيأتي إن قيل إذا كان كفاية قصد الواجب للمقصود بتعلقه لا يمتاز عن قصدنا فإن قصدنا أيضًا لا يتعلق إلا عند وجود المقصود قلت ممنوع فإن قصدنا قد يتعلق بما سيوجد فليتأمل.

لكن بقي بحث هو أن هذا الرد على ما قررناه لا يكون مضرًّا بالدعوى المذكورة التي هي أن القديم لا يستند إلى المختار فتفطنه فإنه دقيق وسيأتي ما له تعلق بذلك.

(قوله: كافيًا في وجود المقصود إلخ) وفيه أنه تعالى أراد وجود الحوادث في الأزل كما نطق به الكتاب فلو كان المقصود كافيًا لزم قِدَم الحوادث هذا خلف اهـ، منه.

زمانًا وإن لم يكن كافيًا فقد يتقدم عليه زمانًا كقصدنا إلى أفعالنا **(ولا يمكن عدمه)** أي عدم القديم **(لكونه واجبًا)** وامتناع عدمه ظاهر **(أو مستندًا إليه)** أي إلى الواجب **(إيجابًا)** وهو أيضًا يمتنع عدمه لأنه لما كان من مقتضيات الذات ولوازمه لزم من إمكان عدمه عدم الواجب وهو محال.

(قوله: أي عدم القديم إلخ) يعني لما ثبت امتناع استناد القديم إلى المختار ثبت أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه وذلك لأن القديم على تقدير ثبوته إما واجب لذاته أو مستند إليه بالإيجاب بلا واسطة أو بواسطة قديمة وأيًّا ما كان يمتنع عدمه لما ذكره الشارح فإن قيل لِمَ لا يجوز أن يتوقف صدوره عن الواجب على حادث قلنا لأنه حينئذ يكون حادثًا والكلام في القديم فإن قيل القديم إذا امتنع عدمه كان واجبًا قلنا امتناع عدم الشيء لا ينافي إمكانه الذاتي لجواز أن لا يكون امتناع عدمه لذاته بل لقيام علته الموجبة.

(ثم اعلم) أنهم قالوا لما كان الواجب عند الأشاعرة بل أكثر المتكلمين فاعلًا بالاختيار لا موجبًا لا يكون شيء من معلولاته قديمًا ممتنع العدم عندهم وإنما ذلك على رأي الفلاسفة لكن لقائل أن يقول قد سبق أن صفات الله تعالى عند المتكلمين موجودة قديمة فإما أن يقولوا بأنها واجبة لذاتها وهو باطل أو مستندة إلى الواجب بطريق الإيجاب فلا يتم امتيازهم عن الفلاسفة في ذلك قلنا علة الاحتياج المؤثر عندهم هو الحدوث لا الإمكان كما مر فصفات الله وإن كانت مفتقرة إلى ذاته تعالى ليست آثارًا له وإنما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات لا آثاره ولي في بيان هذا تحقيق جديد سديد سيأتي إن شاء الله تعالى ولو سلم فالتأثير والتأثر إنما يكون بين المتغايرين ولا تغاير عندهم بين الصفات والذات على ما يأتي مفصّلًا فتدبر.

(قوله: لزم من إمكان عدمه إلخ) أي من إمكانه بالنظر إلى علته وإلا فكل معلول ممكن العدم بالنظر إلى ذاته ولا يلزم من ذلك إمكان عدم علته كما هو ظاهر.

....

خاتمة

(خاتمة) زعمت الفلاسفة أن كل حادث أي موجود بعد العدم مسبوق بالزمان وبنوا على ذلك قدم الزمان وبينوه بأن سبق عدم الشيء على وجوده لا يعقل إلا بالزمان وبناء هذا البيان على ما ذهبوا إليه من أن أقسام **(التقدم والتأخر والمعية)** منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة لأنها إما أن **(تكون بالعلية أو بالطبع أو بالزمان أو الشرف أو الرتبة)** فالتقدم والتأخر بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وبالطبع هو تقدم المحتاج إليه على المحتاج لا بطريق العلية

(قوله: وبيّنوه إلخ) حاصله أن الفلاسفة ادعوا قِدَم الزمان واستدلوا عليه بأنه لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا وكل حادث مسبوق بعدمه وكل مسبوق بالعدم مسبوق به بالزمان إذ لا يعقل فيه من أقسام السبق سوى هذا فظهر أن الضمير المنصوب في بينوه إما راجع إلى قوله كل حادث أي موجود بعد العدم مسبوق إلخ وهو ظاهر أو إلى قِدَم الزمان فإن المبين بالمبين بشيء مبين بذلك الشيء فتأمله.

(قوله: أو الشرف أو الرتبة) وقد يقال وجه الضبط هو أن المتقدم والمتأخر إن لم يجتمعا في الوجود فبالزمان وإن اجتمعا فإن كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فبالرتبة وإلا فإن لم يحتج المتأخر إلى المتقدم فبالشرف وإن احتاج فإن كان بالتأثير فبالعلية وإلا فبالطبع وقد يقال إن التقدم بالرتبة وبالشرف راجعان إلى الزمان والزماني راجع إلى الطبع وذلك لأن معنى تقدم مكان على آخر هو أن زمان الوصول إليه قبل زمان الوصول إلى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع أن زمان الأخذ والشروع في ملاحظته قبل زمان الأخذ في النوع وهكذا والسابق من الأجزاء المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق وشرط له كالحركة.

(قوله: كتقدم حركة اليد على إلخ) قد يناقش فيه بأنّا لا نسلم استناد حركة المفتاح إلى حركة اليد بل هما معلولان لأمر آخر لكنه مناقشة في المثال.

(قوله: لا بطريق العلية إلخ) فالمشترك بينهما كون المتأخر محتاجًا إلى المتقدم في التحقق من غير عكس والمميز هو أن المتقدم في العلية مفيد لوجود المتأخر

....

والتأثير ويكون بينهما اقتران واجتماع كتقدم الجزء على الكل وبالزمان كتقدم الأب على ابنه وبالشرف كتقدم المعلم على المتعلم وبالرتبة بأن يكون المتقدم أقرب إلى مبدأ محدود وهي إما **(الحسية)** بأن يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على بعض مأخوذًا من الحس لكونه في الأمور المحسوسة **(أو العقلية)** بأن يكون ذلك بحكم العقل لكونه في الأمور المعقولة وكل منهما يكون **(وضعًا)** كتقدم الإمام على المأموم وتقدم بعض مسائل العلم على البعض **(أو طبعًا)** كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الجنس على النوع وقس على هذا حال المعية ومعلوم أن تقدم عدم الحادث

بخلافه في الطبع ثم إنه إذا اعتبر العلية التامة يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجودًا وعدمًا وأما المتقدم بالطبع فلا يستلزم المتأخر وجودًا بل عدمًا والمتأخر بالعكس وأما بالنظر إلى وصفي التقدم والتأخر فبين كل متقدم ومتأخر تلازم وجودًا وعدمًا لكونهما متضايفين.

(قوله: ويكون بينهما اقتران إلخ) احتراز عن المتقدم الزماني إذ ليس قيد الاحتياج مخرجًا له فإن التقدم بالزمان على ما سبق في وجه الضبط هو ما لم يعتبر فيه الاحتياج لا ما اعتبر فيه عدم الاحتياج فتفطن.

(قوله: كتقدم الأب على ابنه إلخ) لا يخفى أن التمثيل لا يصلح للتقدم بالزمان بالمعنى المذكور في وجه الضبط المساوي لما يذكر في وجه ضبط آخر من أن الزماني هو ما يكون وجود المتأخر فيه مشروطًا بانقضاء وجود المتقدم فهو داخل في قسم آخر من غير الزماني فافهم فالتمثيل الصحيح له حينئذ هو نحو تقدم حادثة الطوفان على حادثة يومنا فلعله أراد بالتقدم بالزمان ما يكون التقدم فيه بالنظر إلى الزمان سواء اجتمعا أو لا كما هو مذكور في بعض وجوه الضبط فحينئذ يصلح تقدم الأب على الابن مثالًا له فإن المتقدم كان حاصلًا في زمان قبل زمان المتأخر وإن أمكن اجتماعهما وكأن اختياره هذا المعنى لما أنه أظهر في بناء قِدَم الزمان عليه من جانب الفلاسفة كما هو واضح.

(قوله: كتقدم المعلم إلخ) مما يكون فيه للمتقدم صفة كمال.

(قوله: ومعلوم أن تقدم عدم الحادث إلخ) فيه أن هذا صريح في أنه أراد بالزماني

....

على وجوده لعدم الاقتران بينهما ليس إلا بالزمان فيلزم قدم الزمان والمتكلمون منعوا الحصر وقالوا ههنا قسم آخر مغاير للأقسام المتقدمة ذكره بقوله **(أو بالذات)** كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فإنه كما أنه ليس بالعلية والطبع والشرف والرتبة لعدم الاقتران والاجتماع ليس بالزمان أيضًا لأن كلًّا من الأمس واليوم مثلًا زمان لا أمر يقع في الزمان **(فسبق العدم)** أي عدم الحادث **(على الحادث)** بمعنى الموجود بعد العدم **(لا يلزم أن يكون بالزمان ليلزم قدم الزمان)** لجواز أن يكون من قبيل تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، فإن قيل التقدم والتأخر داخلان في

ما هو المذكور في وجه الضبط الأول المساوي للثاني المعتبر فيه عدم الاحتياج فيفسد التمثيل له بما مرّ كما مرّ اللهم إلا أن يقال جعل تقدم الحادث على وجوده الممتنع اجتماعهما من التقدم بالزمان لا يكون نصًا في إرادة المعنى الأول بل إرادة المعنى الأخير لعمومه جائزة حينئذ أيضًا فتأمل.

(قال: أو بالذات إلخ).

قال في شرح المقاصد والمشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الذاتي أهــــ. ولعل ما بالذات بهذا المعنى أعم من أن يجتمع فيه قبل مع البعد أولًا وفي عبارة بعضهم ما يدل على أن التقدم بالذات مخصوص بما لا يجتمع فيه القبل مع البعد فعلى التقديرين تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض من هذا القبيل ولهذا قال بعض الفضلاء أن التقدم الزماني بالحقيقة والذات هو الذي بين أجزاء الزمان وأما الذي يعرض للغير فهو بواسطته إذ لا معنى لتقدم الأب على الابن إلا تقدم زمانه على زمانه.

(قوله: لا أمر يقع في الزمان إلخ.) يدل بظاهره على أنه أراد بالتقدم بالزمان ما هو المعتبر بالنظر إلى الزمان وبالجملة ففي الكلام نوع اضطراب لا يخفى على المتأمل في سابقه ولاحقه.

(قوله: فإن قيل إلخ) إشارة إلى جواب منع يكاد أن يورد في جعل تقدم

....

مفهوم أجزاء الزمان فإن تقدم الأمس على الغد ظاهر بالنظر إلى نفس مفهومه ولا كذلك حال مفهوم عدم الحادث بالنسبة إلى وجوده قلنا الحادث من حيث الحدوث أيضًا كذلك إذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقًا بالعدم **(كما لا يلزم أن يكون له)** أي للحادث **(إمكان استعدادي ليلزم قدم مادة له)** وقد مرّ ذلك فتذكر.

فصل في الأمور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية

(فصل) في الأمور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية **(الوحدة والكثرة)** وهما **(من المعاني الواضحة)** البينة لكل أحد وتفسير الوحدة بعدم الانقسام والكثرة بالانقسام لفظي **(ومقوليتهما)** أي حملهما على أفرادهما **(بالتشكيك)** أما الوحدة فلأن مفهومها متفاوت بالأولوية إذ الواحد بالشخص أولى بالوحدة من

الحادث على وجوده من قبيل تقدم أجزاء الزمان وحاصله أن ذلك الجعل ممنوع لجواز أن يكون التقدم بين أجزاء الزمان لاعتبار ذلك في مفهوم المتقدم والمتأخر منها ولا كذلك عدم الحادث إلخ حاصل الجواب ظاهر.

(أقول) هذا الورود إنما يرد لو جعل أحدهما مقيسًا والآخر مقيسًا عليه وأما لو جعلا داخلين في التقدم بالذات بالمعنى المذكور آنفًا من غير اعتبار أصالة وتبعية بينهما فلا فدقق النظر.

(قوله: البينة لكل أحد إلخ) أقول توهم بعضهم أن الوحدة هي الوجود لما رآها مساوقة له لا بمعنى أن كل ما له وحدة فله وجود وبالعكس لكنه باطل ضرورة أن كلًّا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية ونبهوا عليه بوجهين أحدهما أنه يعقل ماهية كل شيء ووجوده من غير أن يعقل وحدته أو كثرته بل مع التردد في ذلك كما يقطع بوجود الصانع ثم تثبت وحدته ويقطع بوجود الفلك وماهيته ثم نثبت كثرته وثانيهما أنا إذا جمعنا مياه أوان كثيرة في إناء واحد حتى صارت ماء واحدًا أو فرقنا ماء إناء واحد في أوان كثيرة حتى صار مياهًا كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع أن الوجود والماهية بحالهما كذا ذكره بعض المحققين.

....

الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وأما الكثرة فلأنّ مفهومها في كل عدد أشد منه فيما دونه وقد يتحد معروضهما بأن يكون واحدًا من جهة وكثيرًا من أخرى **(فتكون جهة الوحدة)** أي الجهة التي بها اتصف الكثير بالوحدة **(مقومة)** فتكون لا محالة ذاتية لكثير أي غير خارجة عنه وحينئذ إما تمام ماهيته وهو الواحد بالنوع أو جزؤها فإن كان تمام المشترك بين مختلفة الحقائق فهو الواحد الجنسي قريبًا كان كالحيوان بالنسبة إلى أفراده أو بعيدًا كالجسم النامي والجسم والجوهر وإلا فهو الواحد بالفصل كالناطق مقيسًا إلى أفراده وإنما يغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات **(أو عارضة)** أي تكون جهة الوحدة أمرًا عارضًا للكثرة أي محمولًا عليها خارجًا عن ماهيتها فتلك الكثرة واحدة بالعرض أما بالموضوع إن

(قوله: وهو من الواحد بالجنس إلخ) وهو من الواحد بالعرض وأيضًا فالواحد بالشخص مما لا ينقسم أصلًا أولى بالوحدة مما ينقسم إلى أجزاء متشابهة وهو مما ينقسم إلى متخالفة فافهم.

(قوله: بأن يكون واحدًا من جهة إلخ) وذلك لامتناع أن يكون الشيء واحدًا وكثيرًا من جهة واحدة.

(قوله: أي غير خارجة إلخ) فسر الذاتية بهذا ليدخل النوع وغيره من الذاتيات.

(قوله: وهو الواحد بالنوع إلخ) أي الكثير الذي جهة وحدته تمام ماهيته هو الواحد إلخ.

(قوله: كالحيوان وقوله كالناطق) مثالان للجنس والفصل لا للواحد الجنسي والواحد بالفصل وإن كان السياق مقتضيًا للتمثيل للأخيرين دون الأوّلين فافهم.

(قوله: بحسب الاعتبار) وذلك لأن زيدًا وعمرًا وبكرًا وغيرهم مثلًا كثرة واحدة تعتبر وحدتها تارة في الإنسانية وتارة في الناطقية.

(قوله: أي محمولًا عليها إلخ) أي يصح أن يحمل في العقل على الكثرة لكن يكون بالطبع موضوعًا لها أي موضوعًا للكثرة حقيقة أو محمولًا عليها أي عارضًا للكثرة كذلك كيف ولو لم يعتبر ذلك كانت المنتسبة الآتية داخلة في العارضة

....

كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الكاتب والضاحك واحد في الإنسانية فإن الإنسان عارض لهما بمعنى أنه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وموضوع لهما بالطبع لأنه معروض وهما عارضان أو بالمحمول إن كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد في البياض فإن البياض محمول عليهما طبعًا وخارج عنهما[1] **(أو)** لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا أمرًا عارضًا لها بأن لا تكون محمولة عليها أصلًا فتكون **(منتسبة)** كوحدة نسبة النفس إلى البدن ونسبة الملك إلى المدينة في التدبير فإن للنفس تعلقًا خاصًّا بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره دون غيره من الأبدان وكذلك للملك تعلق خاص بمدينته بحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان في التدبير الذي ليس مقومًا ولا عارضًا لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك وإذا اعتبرت الوحدة بين النفس ....

ضرورة أن المراد بالحمل أعم مما هو بالمواطأة كما هو في شرح المقاصد.

(قوله: في التدبير الذي ليس مقومًا إلخ) لعل المراد من تعلق النفس بالبدن والملك بالمدينة هو ما يكون منشأً للتدبير ومبدءًا له وإلا فالتدبير أيضًا تعلق ونسبة للنفس والملك وحينئذ قوله ولا عارضًا لشيء منهما إما أن يريد به ولا عارضًا بالطبع للتعلقين كما هو المتبادر من قوله بل هو عارض للنفس إلخ وكان الأولى أن يزيد عليه ولا معروضًا وإما أن يريد به ولا خارجًا محمولًا كما يقتضيه ما سبق من تفسير عارضة ورد المنع بأنه خارج محمول لما مر من أن المراد من الحمل أعم من المواطأة اللهم إلا أن يراد هذا مع اعتبار كونه معروضًا أو عارضًا بالطبع أو يقال إن المراد من الحمل هو ما يكون بالطبع وإن كان أعم من المواطأة كما أشرنا إليه فتدبر.

....

(١) قال في في «شرح المقاصد» حيث قال: ومنهم من زعم أن الأصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة، والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة، ولا يخفى أنها إنما تفيد أن التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص، وأما أن ذلك اللون لا يحصل إلا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا. انتهى.

و[١] الملك في التدبير كانت من الاتحاد في العارض المحمول ثم الوحدة تتنوع بحسب ما فيه من النوع والجنس وغيرهما ولكل نوع منهما اسم خاص **(وتسمى الوحدة[٢] في الجنس)** كوحدة الإنسان والفرس في الحيوان **(مجانسة وفي النوع)** كوحدة زيد وعمرو في الإنسان **(مماثلة)** فإذا قيل إنهما متماثلان كان معناه أنهما متفقان في الماهية النوعية **(وفي الكم)** عددًا كان أو مقدارًا **(مساواة وفي الكيف)** كوحدة الجسمين في الكون **(مشابهة وفي الخاصة)** والشكل كوحدة الماء والهواء في الكرية **(مشاكلة وفي الأطراف)** كطاسين أطبق طرف أحدهما مع طرف الآخر **(مطابقة وفي الوضع)** كسطحي المحدب والمقعر لكل فلك بالنسبة إلى ثخن ما بينهما **(موازاة)** ومحاذاة **(وفي النسبة)** والإضافة كزيد وعمرو إذا تشاركا في بنوة بكر **(مناسبة، ويمتنع اتحاد الاثنين)** بأن يكون هناك شيئان فيصيرا شيئًا واحدًا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما إذا جمع الماءان في إناء واحد والاجتماعية كما إذا امتزج الماء والتراب فصار طينًا أو الكون والفساد كصيرورة الماء هواء فإنه جائز بل واقع بأن يصير أحدهما الآخر الصائر بعينه إياه وامتناعه مدرك **(ضرورة والاستدلال عليه بأن اختلاف الماهيتين أو الهويتين ذاتي لا)** يعقل أن **(يزول)** إذ لكل شيء خصوصية ما هو بها هو فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء

(قوله: لا بطريق الوحدة الاتصالية) الواحد الاتصالي ما هو متشابه الأقسام والاجتماعي ما هو متخالفها وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يلتقيان عند حد مشترك كضُلْعَي الزاوية ولجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك أحدهما بحركة الآخر سواء كان امتزاجهما طبيعيًّا كاللحم مع العظم أو لا كأجزاء السلسلة وقد يقال الواحد بالاجتماع لما جعله الوضع والاصطلاح واحدًا كالدرهم الواحد فإنه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات سواء كانت أجزاؤه متصلة أو منفصلة متشابهة أو متخالفة كذا ذكره بعضهم.

(قوله: لم يبق ذلك الشيء إلخ) فإذا زالت خصوصية كل منهما لم يبق كل منهما

---

(١) مع. (٢) أمر جهة.

(ليس) هذا الاستدلال **(بأوضح من المدعى و)** الاستدلال **(بأنهما)** بعد الاتحاد **(إما موجودان)** كانا اثنين **(أو معدومان)** كان فناء لهما **(أو مختلفان)** كان فناء لأحدهما وبقاء للآخر **(فـ)** ـعلى كل تقدير **(لا اتحاد)** بالمعنى المتنازع **(مدفوع)** هذا الاستدلال **(بأنهما موجودان)** لكن لا بوجودين حتى يكونا اثنين بل **(بوجود واحد)** ولما لم يكن هذا كافيًا في الدفع لورود أن ذلك إما أحد الوجودين الأولين فيكون فناء لأحدهما وبقاء للآخر أو غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث أردفه بقوله **(هو نفس الوجودين الصائرين واحدا)** وامتناع اتحاد الوجودين ليس بأوضح من امتناع اتحاد

فلم يبق إلا تثنيته والاختلاف الذي هو ذاتي للاثنين وإن قيل زوال الخصوصية منهما إنما يستلزم زوال الاثنينية المخصوصة لا مطلق الاثنينية لجواز قيام خصوصيتين أخريين مقام الأوليين وهو لا يوجب زوال مطلق الاختلاف فلم يتخلف ذاتي الشيء عنه **(قلت)** الكلام في زوال الخصوصية بسبب الاتحاد وزوالها بذلك مستلزم لزوال مطلق الاختلاف وهو يستلزم زوال ذاتي الشيء عنه فيكون محالًا.

(قوله: ليس هذا الاستدلال إلخ) أقول عبارة المصنف في شرح المقاصد مغايرة لما هنا نوع مغايرة حيث قال فيه واعترض بأنه إن كان استدلالًا فنفس المتنازع وإن كان تنبيهًا فليس أوضح من الدعوى إذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيًّا ممتنع الزوال دون امتناع اتحاد الاثنين انتهى فتأمل إن قيل يفهم من هذا أن الدعوى اعتبر فيها قيد الاتحاد دون التثنية فيكون مطلقًا والمطلق أوضح من المقيد قلت قد سبق أن الكلام في الزوال بالاتحاد فهو أيضًا مقيد بالاتحاد بل بقيد الذاتي الممتنع الزوال فهو أخفى من الدعوى ولذا قال بما يقع الاشتباه فيه دون الدعوى فتدبر فإنه دقيق جدًّا.

(قوله: مدفوع هذا الاستدلال إلخ) أي بأنّا لا نسلم أنهما لو كانا موجودين كانا اثنين لِمَ لا يجوز أن يكونا موجودين لكن لا بوجودين أهـ.

(قوله: وامتناع اتحاد الوجودين إلخ) جواب عما يرجع به المستدل على الدافع بالإبطال بأن اتحاد الوجودين ممتنع ضرورة وحاصل الجواب ظاهر.

....

الاثنين على الإطلاق فلم يكن التقصي إلا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري **(و)** اعلم أن للكثرة خواص منها **(الغيرية)** وهي **(نقيض هو هو)** فإن

(ثم أقول) لا يخفى أنه بعد اعتبار اتحاد الاثنين لا يتجه الترديد المذكور بأنهما إما موجودان كانا اثنين إلخ إذ للخصم أن يقول هما موجودان اتحدا فتأمله جدًّا.

(قوله: للكثرة خواص إلخ) ولها أحكام منها أن أول مراتب العدد هو الاثنينية بمعنى أن الاثنين عدد دون الواحد لصدق الكم المنفصل عليها دونه ومنها أن الأعداد أنواع مختلفة لاختلاف لوازمها بالزوجية والفردية وغيرهما ومنها أنها متألفة من الآحاد فأجزاء العشرة مثلًا هو الواحد عشر مرات لا خمسة وخمسة مثلًا إذ لا رجحان لغير الواحد لذلك فإنه يترجح بأنه لا أقل منه وبأن حجر زيادة الواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها أنها غير متناهية لأن كل عدد يفرض فإنه يمكن زيادة واحد مثلًا عليه ومنها أنها أمور اعتبارية متحصلة في العقل دون الخارج لأنّا إذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق إلى واحد في المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير أن يحصل لهما أمر بحسب الخارج.

(قوله: منها الغيرية إلخ) أي لا تتصور الغيرية إلا في المتعدد وإنما الخلاف في العكس وهو أن التعدد هل يستلزم الغيرية أو لا نعم يسلتزمها عند من يقول إنها نقيض هو هو ولا يستلزمها عند من يخصها بما يأتي قريبًا.

(قوله: نقيض هو هو إلخ) وههنا دقيقة هي أن الغيرية كما صرح به في شرح المقاصد فيها إضافة بها تصير أخص من النقيض بحسب المفهوم لأن الغيرين هما الاثنان من حيث إن أحدهما ليس هو الآخر فحينئذ تفسيرها بالنقيض تفسير بالأعم وأيضًا يندفع بهذا ما أورد على القائلين بأن الصفة مع الموصوف ليست عينه ولا غيره من أنه ليس بمعقول لاستلزامه ارتفاع النقيضين وذلك لأنه لما كانت الغيرية أخص من النقيض لا يكون سلب العينية والغيرية عن الشيئين مستلزمًا لارتفاع النقيضين بل لارتفاع الشيء والأخص من نقيضه وهو ليس بمحال فلا حاجة حينئذ في دفع ذلك الإيراد إلى تخصيص الغيرين بما سيأتي من الشيخ الأشعري ويمكن أن يقال لما ذكر المصنف أيضًا

....

الشيء بالنسبة إلى الشيء إن صدق أنه هو فعينه وإلا فغيره فإن كان بحسب المفهوم فبحسب المفهوم ....

في شرح المقاصد أن تلك الحيثية لازمة في نفس الأمر ربما يشعر بها مفهوم النقيض ولذا أطلقوا القول بأن الغيرين هما الاثنان أو الشيئان وبأن الغيرية هي نقيض هو هو صح تفسير أحدهما بالآخر واحتيج إلى التخصيص المذكور فليتأمل جدًّا.

(قوله: فإن الشيء بالنسبة إلى الشيء إلخ) أقول ههنا تدقيق لا بد من التعرض له تشحيذ الأذهان الطالبين وإن لم يكن حريًا بذوق الفضلاء وهو أن المراد من كل من الشيئين إما غير الآخر أو عينه أو أعم من أن يكون عينه أو غيره وإرادة كل من الأولين ظاهرة البطلان للزوم تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره فيهما مع لزوم اعتبار تخلل النسبة بين الشيء ونفسه في الثاني خاصة وكلاهما باطل بقي أن يراد الثالث أي الأعم المطلق كما يقال ذلك في كل مقسم في التقسيمات الواقعة لاندفاع محذور قسمة الشيء إلى نفسه وغيره لكنه لا يجدي تلك الإرادة هنا فإنه إذا أريد من كل منهما الأعم يكون المراد منهما واحدا فيعود المحذوران كما أنهما يلزمان على تقدير إرادة كون كل عين الآخر والجواب أن المراد هو الثالث ولا نسلم لزومهما فإن إرادته إنما تستلزم اتحادهما وعينيتهما بالعنوان أعني مفهوم الشيئية المطلقة من حيث نفسه لا من حيث صدقه على الأشياء والقسمة إلى العين والغير وكذا تخلل النسبة بينهما ليسا ملحوظين بالحيثية الأولى حتى يلزم ما ذكر بل بالحيثية الثانية وهما من هذه الحيثية أعني من حيث صدق عنوانهما على الأشياء ليست النسبة بينهما العينية بل النسبة العامة الصادقة تارة بالعينية وأخرى بالغيرية فلا محذور أصلًا على أنّا نمنع امتناع اعتبار النسبة بين الشيء ونفسه كيف ويصح أن يقال الشيء بالنسبة إلى نفسه يصدق عليه أنه هو غايته أنها نسبة بالعينية لا الغيرية فتدبر جدًّا.

(قوله: فإن كان بحسب المفهوم إلخ) أقول لم يذكروا الاتحاد بحسب المفهوم والذات معًا لأن الاتحاد بحسب المفهوم يستلزمه بحسب الذات وكذا لم يذكروا التغاير بحسبهما معًا لأن التغاير بحسب الذات يستلزمه بحسب المفهوم فافهم.

....

كما في نسبة الإنسان إلى البشر وإلى الناطق وإن كان بحسب الذات فبحسب الذات كما في نسبة الإنسان إلى الكاتب والحجر هذا ما عليه الجمهور **(وقد يخص الغيران بموجودين)** فيخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود ومبناه على أن التغاير وجودي لا يتصف به المعدوم وأنه لا تمايز بين الإعدام **(يجوز انفكاكهما)** أي انفكاك كل منهما عن الآخر والمراد جواز الانفكاك بحسب التعقل دون

(قوله: كما في نسبة الإنسان إلى البشر إلخ) فإنهما متحدان مفهومًا وكان ذلك مستلزمًا لاتحادهما ذاتًا.

(قوله: وإلى الناطق إلخ) فإنهما غيران مفهومًا وإن اتحدا ذاتًا.

(قوله: نسبة الإنسان إلى الكاتب) فإنهما متحدان ذاتا وإن تغايرا مفهومًا.

(قوله: والحجر إلخ) فإنهما متغايران ذاتا وكان ذلك مستلزمًا لتغايرهما مفهومًا.

(قوله: وإنه لا تمايز بين الإعدام إلخ) إن أراد أن مبنى الخروج على كلتا المقدّمتين معًا فيرد أن الأولى كافية في ذلك وإن أراد أن كلًّا منهما كافية فيه فيرد أن الثانية مخصوصة بالمعدومين يدل عليه ما صرح به في شرح المقاصد بقوله وأما التعليل بأنه لا تمايز بين الإعدام فيخص المعدومين فتدبر.

(قوله: أي انفكاك كل منهما إلخ) وذلك لأن قوله عن الآخر يجعل قوله انفكاكهما نصًّا في ذلك فافهم وأما أنه هل يلزم الانفكاك من الجانبين كما هو صريح هذه العبارة أو يكفي الانفكاك من جانب كما يشعر به عبارة آخرين فيأتي البحث عنه.

(قوله: والمراد جواز الانفكاك إلخ) تحقيق المقام يقتضي بسطًا في الكلام قال في شرح المقاصد ما حاصله أن المتقدمين من أهل السنة قالوا أن التعدد لا يستلزم التغاير ولذا فسروا الغيرين بموجودين جاز انفكاكهما فخرج المعدومان والمعدوم والموجود ودخل الجسمان وإن فرضا قديمين لأنهما ينفكان بأن يوجد أحدهما في حيز لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها فإنه يوجد الموصوف

....

الخارج فلا يرد أن العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود

وتنعدم الصفة فجواز الانفكاك أعم من أن يكون بحسب الحيز أو بحسب الوجود والعدم وهذا التقرير مشعر بأن الصفة التي قالوا إنها ليست عين الموصوف ولا غيره هي اللازمة النفسية بل القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف نحو سواد الجسم وإن دل التمسك الآتي بقوله ولذا صح ما في الدار غير زيد إلخ على أن المراد هو الصفة مطلقًا ومشعر أيضًا بأنه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب فلا يرد ما قيل إن التعريف ليس بجامع لأن العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع كما ذكره الشارح «**مد ظله**» وذلك لأنه يمكن عدم العالم مع وجود الصانع وهو كاف على ما نقل عن الآمدي إلا أنه اعترض بأنه حينئذ لا يكون مانعًا إذ يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة لإمكان وجود الجزء مع عدم الكل ووجود الموصوف مع عدم الصفة وأخذ بعضهم بما اختاره الشارح «**مد ظله**» هنا من أن المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب العقل دون الخارج فيندفع عدم الجامعية فإنه كما يمكن تعقل وجود الصانع بدون العالم يمكن أن يعقل العالم بدون الصانع بل يطلب بالبرهان(١) ويؤيده ما نقل عن بعض المعتزلة من أن الغيرين هما اللذان يصح أن يعلم كل منهما مع الجهل بالآخر لكن يرد حينئذ أنّ العالم من حيث إنه معلول ومصنوع لا يمكن أن يعقل بدون الصانع فيلزم أن لا يكونا متغايرين وأجيب بأن المعتبر في التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة لا بحسب الإضافات والاعتبارات والعالم من هذه الحيثية من

(قوله: ولا يجوز انفكاكهما) وذلك بأن يكون لكل منهما وجود على حدة بأن لا يكون قائمًا به أو بتقوماته فلا يرد العالم والصانع لأن لكل منهما وجودًا على حدة غير قائم أحدهما بالآخر ولا متقومًا به بخلاف الجزء والكل والصفة مع الموصوف وهذا التوجيه أولى اهـ، منه «**مد ظله**».

---

(١) الإيجاد إن كان مسبوقًا بالعدم فهو الصنع، وإلا فهو الإبداع، فأثر الصانع لا يكون إلا محدثًا، ومن هذا ظهر لك وجه اختيار الصانع بدل الواجب مع أنه مطلب المتكلم، كما أن إثبات الواجب مطلب الحكيم، ولا خفاء في أن ذكر قوله: (على وجود الصانع) لتعيين المستدل عليه، وإلا فلا مدخل له في الاستدلال والبنائية، تدبر.

العالم بدون الصانع لأنه كما يمكن ان يعقل وجود الصانع بدون العالم كذلك

قبيل المضاف وليس بموجود وأما باعتبار ذاته فموجود يمكن تعقله بدون تعقل الصانع.

(وأقول) إذا كان المعتبر هو الانفكاك بحسب الذات تكون الصفة مع الموصوف وكذا الجزء مع الكل متغايرين ضرورة جواز تعقل حقيقة كل بدون الآخر فقول الشارح «**مد ظله**» فيما بعد لأنه وإن جاز وجود الجزء بدون الكل لكنه يمتنع عكسه وكذا قوله وإن جاز وجود الموصوف مع عدم الصفة إلخ غير صحيح على تقدير إرادة جواز الانفكاك من الجانبين بحسب التعقل لأنه إن أريد ذاتهما وحقيقتهما فيجوز تعقل كل بدون الآخر وإن أريد مع إضافة الصفتية والموصوفية والجزئية والكلية فيمتنع انفكاكهما من الجانبين إن قيل لعلهم أرادوا أنهما من حيث الإضافة ليسا متغايرين قلنا لا اختصاص حينئذ بالصفة والموصوف والكل والجزء بل كل متضايفين كذلك مع أنهم أخرجوا المتضايفين مطلقًا بقيد الوجود من غير احتياج إلى اعتبار جواز الانفكاك وبالجملة لا خفاء في عدم التئام سابق الكلام بلاحقه وعدم صحة كلام الماتن على ما حمله عليه «**مد ظله**» فالحق الحقيق بالقبول هو ما حررناه في بعض رسائلنا وحاصله أن الأشعري رحمه الله ومن تابعه لما قالوا بوجود صفات قديمة حقيقية لله تعالى واعترض عليهم بلزوم تعدد القدماء حاولوا التفصي عن ذلك كما سيصرح به الشارح «**مد ظله**» بقولهم إن الصفات ليست عين الذات ولا غيره ولما كان هذا بظاهره حكمًا بارتفاع النقيضين خصصوا الغيرين دفعًا له بالموجودين اللذين يجوز انفكاكهما ثم لما كانت العبارة مجملة أخذ كل بما أخذ منه فمنهم من فسرها بجواز الانفكاك من الجانبين ومنهم من اكتفى بجانب وكل منهما اعتبر تارة بحسب العقل وتارة بحسب الخارج فلزمهم تارة خروج الموصوف مع الصفة مطلقًا وكذا الجزء مع الكل وتمسكوا بالشبه الواهية اللغوية والعرفية وتارة خروج الصفة اللازمة فقط وتارة خروج القديمين مطلقًا فاضطربت كلماتهم كما ترى غاية الاضطراب والحق أن كلامهم إنما هو في

....

يمكن أن يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وبعد أورد أنه لا انفكاك بين المتضايفين بحسب التعقل فيلزم أن لا يكونا متغايرين والتزموا ذلك وقالوا إنهما من حيث أنهما متضايفان ليسا بموجودين والغيران لا بد أن يكونا موجودين **(فالجزء مع الكل ليس هو)** أي عينه وهو ظاهر وهو من استعارة المرفوع إلى المنصوب **(ولا غيره)** لأنه وإن جاز وجود الجزء بدون الكل لكنه يمتنع عكسه **(وكذا الصفة مع الموصوف)** ليست هو ولا غيره لأنه وإن جاز وجود الموصوف مع عدم الصفة لكن امتنع عكسه **(ولذا)** الذي ذكر من عدم كون الجزء غير الكل وعدم كون الصفة غير الموصوف **(يصح ما في الدار غير زيد وغير عشرة مع أن فيها الأجزاء والصفات الغير المحمولة)** فإنك إذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد القائم فيها كنت صادقًا ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبًا ورد أن المراد غيره من أفراد الإنسان وإلا لزم أن لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل وكذلك في الجزء مع الكل فإنك إذا قلت ليس فيها غير العشرة على تقدير الصدق

الصفات أي المعاني التي لا تقوم بنفسها ويمتنع انفكاكها عن محلها موجودة وتعدد القدماء إنما يمتنع إذا كانت متغايرة بحيث يجوز انفكاكها موجودة قائمة بنفسها فينحصر الغيران اللذان يمتنع قدمهما في الموجودين اللذين يجوز انفكاك كل منهما موجودًا فحينئذ لا شك أن الموصوف مع الصفة لا يصدق عليهما الغيران المنفكان بالمعنى المذكور إذ يمتنع انفكاكهما موجودين ضرورة عدم تحقق الحال منفكًا عن محله فلا امتناع في كونهما قديمين ضرورة أن احتياج أحدهما إلى الآخر يشهد بأن القديم بالحقيقة هو أحدهما المحتاج إليه فقط فلا تعدد للقديم حقيقة بخلاف ما لو كان القدماء مستقلين إذ ليس فيهما ما يرجح احتياج أحدهما إلى الآخر فيمتنع قدمهما فهذا هو مراد الشيخ وأتباعه فحينئذ يدخل في الغيرين المذكورين العالم والصانع والجوهران والجسمان والجزء والكل يشهد بذلك ما اشتهر عنهم أن تعدد القدماء إنما يمتنع في الذوات دون الصفات كما سيأتي في الإلهيات بأنا نقول ذلك ليس تخصيصًا للغيرين بما اشتهر ليرد عليهم أن ذلك

(قوله: وكذلك في الجزء مع الكل الخ) وكذا الحكم بين الجزء والكل لأن المراد جميع الأجزاء التي هي عين الكل في الخارج لا بحسب المفهوم اهـ، منه.

يحكم بثبوت الخمسة فيها ولو كان الجزء غير الكل لم يكن كذلك وردّ بأن المراد نفي عدد فوق العشرة. واعلم أن مشايخنا لما قالوا بوجود صفات قديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وبإثبات قديم غير الله فحاولوا التفصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفة والذات وكذا بين الصفات والظاهر أن هذا إنما يرفع قدم غير الله لا تعدد القدماء وتكثرها لأن الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع بعض وإن لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعًا إذ التعدد إنما يقابل الوحدة **(فليس المعنى)** لما ذكروه من أن الشيء بالنسبة إلى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره **(أنه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الموجود)** كما قاله صاحب المواقف لأن كلامهم في أجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة وفي صفات هي مبادئ المحمولات كالعلم والقدرة لا في المحمولات كالعالم والقادر كما يشعر به قوله الغير المحمولة لكن لا يخفى أن في القول بزيادة الصفات على الذات بحسب الوجود شناعة لا يقبلها العقل السليم إذ يلزم إما كون الواجب موجبًا بالنسبة إلى الصفات

التخصيص من وظائف الخطابيات فلا تليق بالعلوم العقلية فإن قولهم صفات الله ليست عينه ولا غيره أرادوا به أنها ليست غيرًا يمكن انفكاكه عنه تعالى فيوجب قدمها التعدد الباطل لا أنها ليست غيرًا مطلقًا فتأمله فإنه لا تجده لغيرنا فاسلك به في سلك نظائره السابقة واللاحقة.

(قوله: فحاولوا التفصي عن ذلك إلخ) أقول هذا هو ما ذكره المصنف في شرح المقاصد بل هو متفق الأكثرين لكن قد عرفت منا أنهم إنما حاولوا التفصي عن التعدد الباطل لا عن مطلق تعدد القدماء وأيضًا إنما حاولوا ذلك بنفي المغايرة المضرة التي يمكن انفكاك الغيرين فيها لا بنفي مطلق المغايرة التي يلزمها مطلق التعدد فتأمله.

(قوله: إذ يلزم إما كون الواجب موجبًا إلخ) قد سبق مما نقلناه من شرح

(قوله: وفي صفات هي مبادئ الخ) ويمكن أن يقال المراد من الصفة في قولهم الصفة مع الموصوف غيره بحسب المفهوم وعينه بحسب الوجود الصفة القديمة دون الحادثة لأنها التي يمتنع انفكاك الموصوف عنها دون الحادثة فحينئذ سواء أريد بها المحمولة أو المبدأ

أو تعدد الواجب تعالى عن ذلك فالحق ما قاله صاحب المواقف وأن كل الكلام

المقاصد أن علة الاحتياج إلى المؤثر لما كان عند جمهور المتكلمين هو الحدوث لا الإمكان لا تكون صفات الله آثارًا له تعالى وإن كانت مفتقرة إلى ذاته تعالى بالقيام فلا يكون ذاته تعالى موجبًا بالنسبة إليها كما لا يكون مختارًا ولنا في هذا المقام تحقيق جديد سيأتي إن شاء الله تعالى كما مرت الإشارة إليه.

(قوله: فالحق ما قاله صاحب المواقف إلخ) أقول حبذا التوفيق الذي أفاده الشارح «**مد ظله**» لكن لا يوافق ما عليه الجمهور من أن الشيخ وأتباعه قائلون بزيادة صفات الواجب على ذاته ولا يوافق ما اشتهر من تخصيص الغيرين بالموجودين المذكورين فإنه يدل على أن كلامهم في مطلق الصفات مع موصوفاتها ونفي الاتحاد والتغاير على هذا التدقيق مخصوص بصفات الواجب فقط وأيضًا محاولة التفصي عن تعدد القدماء بقولهم ليست عينه ولا غيره يفيد بظاهره أنهم جعلوا صفات الله تعالى زائدة على ذاته وإلا لم تكن حاجة إلى هذا التفصي اللهم إلا أن يقال هذا اختراع من الشارح لبيان ما ذهب إليه الشيخ وأتباعه ومنع لما فهم الجمهور من مذهبهم فتدبره ولعل الأمر بالتدبر من الشارح للإشارة إلى جميع ما ذكر. ثم اعلم أنه نقل منه «**مد ظله**» ههنا حاشية تدل على جريان هذا التدقيق في الجزء والكل أيضًا وهي هذه ونفي التغاير بين الجزء والكل بحسب الوجود إنما هو بين الكل وجميع الأجزاء انتهى أقول إنما يتم عدم التغاير بينهما بحسب الوجود إذا أريد من جميع الأجزاء المجموع من حيث الجمع أي مفاد الكل المجموعي لا الإفرادي كما هو ظاهر وحينئذ لا نمنع التغاير بحسب المفهوم بين الكل وجميع الأجزاء بهذا المعنى كما لا يخفى نعم لو أريد مفاد الكل الإفرادي يتغايران بحسب المفهوم والوجود معًا فتفطنه.

تكون لا غيرًا بحسب الذات ولا عينًا بحسب المفهوم لأن التحقيق أن العلم القديم مثلًا عين الذات بخلاف الحادثة فإنها ليست كذلك أما إذا أريد منه المبادئ فظاهر وأما إذا أريد المحمولات فلأن المراد من العالم حينئذ هو الذات المتصف بالعلم الزائد وأنه غير الذات المجردة عن العلم بحسب الوجود أيضًا اهـ، منه.

في مبادئ المحمولات لأن العلم مثلًا مع الذات لا هو بحسب المفهوم فإن مفهوم العلم هو مبدأ الانكشاف بخلاف مفهوم اسم الذات ولا غيره بحسب الوجود فإنه في الواجب هو الذات بحسب الوجود وكذا باقي أسماء الصفات مع الذات وبعضها مع بعض فحينئذ لا خلاف بين من نفى الصفات ومن أثبتها إلا بحسب اللفظ ولا يرد عليه شيء فتدبر منه فإنه مهم **(و)** منها **(التماثل)** وهو **(الاشتراك في الصفات النفسية)** هي الصفات الثبوتية الدالة على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرًا وذاتًا ويقابلها الصفات المعنوية وهي الصفات الثبوتية الدالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثًا وقابلًا للأبعاد **(ولذا)** الاشتراك **(يسد كل منهما)** أي من المتماثلين **(مسد الآخر)** في الأحكام الجائزة والواجبة

(قوله: الدالة على نفس الذات) قال في شرح المقاصد ما حاصله أن الصفات النفسية ما لا يحتاج الوصف به إلى تعقل أمر زائد على الذات كالإنسانية للإنسان والوجود والشيئية له فافهم والمعنوية بخلافها كالحدوث والتحيز ونحوهما.

(قوله: مسد الآخر في الأحكام إلخ) قال في شرح المقاصد ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية أمران أحدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز ثانيهما أن يسد كل منهما مسد الآخر انتهى إن قيل اعتبار الأول يغني عن الثاني فإنه إذا اشتركا في الأحوال الثلاث فقد يسد كل مسد الآخر قلت المراد من الثاني المساواة كما لا يخفى على المتأمل في الأمثلة الواقعة في شرح المقاصد ولا شك أن الاشتراك في الأحوال الثلاث لا يستلزمها ولذا قال إن زيدا وعمرا لو اشتركا في الصفة وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب أحدهما مناب الآخر صح القول بأنهما مثلان وإلا فلا وكذا قال النبي ﷺ «**الحنطة بالحنطة**[1] **مثلًا بمثل**» وأراد به الاستواء في الكيل فظهر أن الشارح «**مد ظله**» اقتصر في ذلك على واحد من الأمرين ولا وجه له إن قيل صنيع الشارح أولى لأن الاشتراك في الصفات النفسية إنما يلزمه الاشتراك في الأحوال الثلاث دون المساواة.

....

(١) أخرجه الترمذي (١٢٨٥)، وأحمد (٧٣٧٠).

والممتنعة **(واختلف في لزوم تغايرهما)** كأنّ مبنى قول المخالف على تخصيص الغيرين كما مر وإلا فيرد عليه أنه لا تعدد حينئذ فلا تماثل **(و)** في **(امتناع اجتماعهما)** في محل واحد إذا كانا من قبيل الأعراض لنا أن العرضين إذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يتمايزا إلا بالمحل لأن تشخص العرض بالمحل فلو اتحد المحل أيضًا ارتفعت الاثنينيّة فلا تماثل لأنه فرع الاثنينيّة لكنه قال في شرح المقاصد ورد هذا بالمنع لجواز أن يختص كل بعوارض مستندة إلى أسباب مفارقة

(قلت) نعم لكن مراد المصنف هو أن التماثل في عرفهم إنما يتحقق فيما تحقق فيه الأمران فما سبق آنفًا من قول المصنف ومن لوازم الاشتراك إلخ إما أن يريد بالاشتراك المذكور فيه التماثل أو يريد باللوازم القيود المعتبرة فيه فليتدبر وحينئذ كان الأولى أن يقول في هذا المتن بدل قوله ولذا يسد إلخ بحيث يسد إلخ وبالجملة المتماثلان وإن اشتركا فيما ذكر لا بد من اختلافهما بجهة أخرى ليتحقق التمايز الذي يتوقف عليه التماثل فما نسب إلى الشيخ رحمه الله من أنه يشترط فيه التساوي من كل وجه لعله أراد به التساوي في الجهة التي بها التماثل ضرورة أن أهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه وإن اختلفا في كثير من الأوصاف كذا قالوا.

(قوله: فلو اتحد المحل إلخ) والجواب بأن عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد وارتفاع الاثنينية بل على عدم العلم بالاثنينية ليس بشيء لأن ما ذكر من الاستدلال على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الأمر لا عند العقل فقط.

(قوله: مستندة إلى أسباب مفارقة إلخ) قال في شرح المقاصد وبهذا يمنع ما ذكر في الحل من أن نسبة العوارض إلى كل منهما على السوية فلا تعرض لأحدهما خاصة بل لكل منهما وحينئذ لا يبقى الامتياز انتهى ثم قد يستدل على امتناع اجتماع المثلين بأنه لو جاز لجاز لمن له علم نظري بشيء أن ينظر لتحصيل العلم به إذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثلين وقد يجاب بمنع الملازمة لجواز مانع آخر كانتفاء شرط النظر وهو عدم العلم بالمطلوب فتأمل وتمسكت المعتزلة في وقوع

....

(و) منها **(التضاد)** وهو **(كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة)** المراد بالمعنى ما يقابل العين أي ما لا يكون قائمًا بنفسه واحترز به عن العينين والعين مع المعنى والعدمين والعدم مع الوجود وظاهر التعريف يتناول القديم والحادث إذا كانا معنيين كعلم الله وعلم زيد إذ لا إشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال أن معنى امتناع الاجتماع أنهما يتواردان على محل ولا يكونان معًا فيخرج مثل ذلك لأن محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولأن القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل وقوله لذاتيهما احتراز عن مثل العلم بحركة الشيء والعلم بسكونه في آن واحد بمعنى العلم بأنه متحرك والعلم بأنه ساكن فإنهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون المعلومين وإنما قلنا بمعنى العلم بأنه متحرك والعلم بأنه ساكن لأن تصور حركة الشيء وسكونه ممكن وقوله بحيث يستحيل اجتماعهما في محل واحد احتراز عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد وقوله من جهة واحدة احتراز عن خروج مثل الصغر والكبر وكذا

الاجتماع بأن الجسم يعرض له سواد ثم آخر وهكذا إلى أن يبلغ غايته وأجيب بأن السوادات المتفاوتة في الشدة والضعف مختلفة فيعرض في كل آن للجسم الذي يشتد سواده ونوع آخر.

(قوله: والعدمين إلخ) ولذا قالوا بعدم التضاد في الأحكام وسائر الأمور الإضافية لكونها أمورًا اعتبارية لا تحقق لها في الأعيان.

(قوله: لأن تصور حركة الشيء إلخ) ولذا يصح الحكم باستحالتهما.

(قوله: احتراز عن خروج مثل الصغر إلخ) ولقد أحسن الشارح «**مد ظله**» بزيادة لفظ الخروج ليسلم مما أورد على البعض حيث قال واحترز بقيد جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر على الإطلاق فإنهما لا يتضادان وإن امتنع اجتماعهما في الجملة أي وقت اختيار إضافتهما إلى معين واعترض عليه في شرح المقاصد بأنه لا خفاء في أنه لا حاجة إلى هذا القيد لأن مطلق الصغر والكبر لا يمتنع

....

القرب والبعد فإنه لا يمتنع اجتماعهما عند اختلاف الجهة ويمتنع عند اتحاد الجهة كما إذا اعتبر إضافتهما إلى معين ككون واحد صغيرًا وكبيرًا بالنسبة إلى زيد وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين كالسوادين عند من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بأن اتحاد المحل شرط في التضاد ولا تماثل إلا عند اختلاف المحل ثم ما ذكر من معنى الغيرية والتماثل والتضاد على اصطلاح المتكلمين **(وعند الفلاسفة كل اثنين غيران)** فإن كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة أو بالعارض فبالعارض أو بالاعتبار فبالاعتبار فـ**(إن اشتركا في تمام الماهية)** كزيد وعمرو في

اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع ذلك فالأقرب أن القيد احتراز عن خروج مثل ذلك انتهى أقول لعل البعض أراد أن مثل ذلك إذا اعتبر من حيث الإطلاق كان خارجًا من التضاد وإذا اعتبر من حيث الإضافة إلى معين كان داخلًا فيه ومتجهًا لكن الأقرب وهو أن مثل ذلك معدود من التضاد لصدق التعريف عليه ولعل لفظ الأقرب إشارة إلى ذلك فتأمله فإنه دقيق.

(قوله: ويجاب بأن اتحاد المحل شرط إلخ) هذا الجواب مذكور مع اعتراضه في شرح المقاصد ولعله اراد به ما مر من أنه قد يقال إن معنى امتناع الاجتماع أنهما يتواردان على محل ولا يكونان معًا وأقول إنما يفيد إذا كان القائل بامتناع اجتماع المثلين ممن يقول بأن معنى امتناع اجتماع المتضادين هو أنهما يتواردان على محل ولا يكونان معًا وأما إذا كان قائلًا بأن معناه هو امتناع اجتماعهما مطلقًا على ما سبق من ظاهر التعريف فلا وحينئذ الجواب هو أن يقال معنى امتناع اجتماع المتضادين أنهما يمتنع اجتماعهما في محل واحد مع بقاء الاثنينية بينهما بفرض الاجتماع فيه بخلاف المتماثلين عند ذلك القائل فإن معنى امتناع اجتماعهما فيه عنده هو أنه يرتفع الاثنينية منهما بفرض ذلك الاجتماع فتدبره جدًّا.

(قوله: فبالحقيقة أو بالعارض إلخ) إن قيل إن اعتبار الغيرية بهذه الاعتبارات الثلاثة ينافي اعتبارها فيما سبق بحسب الذات والمفهوم فقط قلت هذا تقسيم باعتبار آخر فلا منافاة فتفطن.

....

الإنسانية **(فمثلان وإلا فمتخالفان)** سواء اشتركا في ذاتي أو عرضي أو لم يشتركا أصلًا **(وهما)** أي المتخالفان **(متقابلان إن امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة)** فخرج بالتخالف المثلان وإن امتنع اجتماعهما والتقييد بوحدة المحل لأن المتقابلين قد يجتمعان في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي وأما قيد وحدة الجهة فقد مر أنه احتراز عن خروج مثل الصغر والكبر وقد عرفت معنى امتناع اجتماعهما فيخرج ما ليس كذلك **(فإن كانا وجوديين فإن كان تعقل أحدهما بالقياس**

(قوله: فخرج بالتخالف المثلان إلخ) إذا قيل إن سلم أن المثلين غير متخالفين كان الأولى فيما سبق أن يعتبر لخروجهما عن تعريف المتضادين قيد التخالف أيضًا **(قلت)** التخالف عند السابقين هو نفس التعدد الذي يساوق الغيرية وهي كائنة في المثلين أيضًا ضرورة كما سبق بخلافه على هذا الاصطلاح فإنه أخص من التعدد فيقابل المماثلة كما قال وإلا فمتخالفان فتدبر.

(قوله: قد يجتمعان في الوجود) الناظر إلى هذا هو التقييد بالمحل فقط فيلغو قيد الوحدة فالأولى أن يقول في الوجود وفي الجسم على الإطلاق كما ذكره في شرح المقاصد لينظر قيد المحل إلى الوجود والوحدة إلى الجسم المطلق أو يترك قيد الوحدة وإنما بعث الشارح «**مد ظله**» على ذلك تمثيل المصنف رحمه الله في شرح المقاصد لكلا الاجتماعين ببياض الرومي وسواد الحبشي فظن كفاية الاقتصار على أحدهما وليس كذلك فتأمله.

(قوله: وقد عرفت معنى امتناع اجتماعهما إلخ) وهو أنهما يتواردان على محل ولا يكونان معًا فيخرج الأعيان كالإنسان والفرس لعدم ورودهما على المحل أصلًا وكذا يخرج القديم والحادث كعلم الله تعالى وعلم زيد لعدم تواردهما على محل واحد يدل على ذلك تعميم قوله فيخرج ما ليس كذلك فافهم وإنما لم يتعرض «**مد ظله**» فيما سبق لإخراج هذا القيد مثل الإنسان والفرس لخروجه بقيد العينين كما سبق لكن قال في شرح المقاصد ما حاصله أن فيه بحثًا لأن الموضوع في التقابل والتضاد ليس بمعنى المحل المقوم حتى يلزم أن يكون المتقابلان من قبيل

....

إلى الآخر فمتضايفان) كالأبوّة والبنوّة **(وإلا)** يكن تعقل أحدهما بالقياس إلى الآخر **(فمتضادان)** كالسواد والبياض **(وإن لم)** يكونا وجوديين بل كان أحدهما وجوديًا

الأعراض البتة للقطع بتقابل الإيجاب والسلب في الجواهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتبارًا بالورود على المحل الذي هو الهيولى انتهى **(أقول)** لو أريد بالمعنى في هذا الباب الصفة أعم من أن تكون من الصفات النفسية أو غيرها لالتأم به جوانب الكلام فتأمله. ثم اعلم أنهم ذكروا أن من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فإن قولنا كل حيوان إنسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بإنسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بإنسان مع أنه لا يتصور ورود القضايا على محل فالجواب على ما ذكروه من وجهين أحدهما أن ذلك بحسب الاشتراك الإسمي كسائر النسب فإنها تكون في المفردات باعتبار الصدق أي الحمل على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود أي تحققها في نفسها وثانيهما أن يجعل تقابل الإيجاب والسلب أعم مما في المفردات والقضايا ويعتبر موضوع القضية محلًا لثبوت المحمول وعدم الثبوت على ما قيل من أن المتقابلين بالإيجاب والسلب إن لم يحتملا الصدق والكذب فتقابلهما بسيط كالفرسية واللافرسية وإلا فمركب كقولنا زيد فرس وليس بفرس.

(قوله: وإن لم يكونا وجوديين إلخ) عدم التعرض للعدميين مبني على ما ذهب إليه البعض من أنه لا تقابل بينهما لأنهما إما أن يكون أحدهما مطلقًا والآخر مضافًا أو يكون كلاهما مضافين وفي الصورتين لا تقابل بينهما أما في الأولى فلضرورة صدق المطلق على المقيد وأما في الثانية فلأنهما يجتمعان في غير ما وقع الإضافة إليه كما في اللاسواد واللابياض فإنهما يصدقان في الحمرة مثلًا فيصدق على الأحمر أنه لا أسود ولا أبيض قال في شرح المقاصد ما حاصله أن فيه نظرًا لأن ما ذكر من اجتماع العدمين إنما يكون إذا لم يعتبر إضافة أحدهما إلى الآخر كما سبق وأما إذا اعتبر فيهما ذلك كالعمى واللاعمى واللاامتناع فيمتنع اجتماعهما ضرورة فتدبر.

....

والآخر عدميًّا **(فإن قيد)** العدمي **(بكون الموضوع مستعدًا للوجوديّ)** إما بحسب **(شخصه)** كعدم اللحية عن الأمرد **(أو)** بحسب **(نوعه)** كعدمها من المرأة **(أو جنسه القريب)** كالعمى للعقرب فإن البصر من شأن جنسها القريب أعني الحيوان **(أو البعيد)** كعدم الحركة الإرادية عن الجبل فإن جنسه البعيد أعني الجسم الذي فوق الجماد قابل للحركة الإرادية **(فملكة وعدم وإلا)** يقيد كذلك **(فإيجاب وسلب)** كالسواد واللاسواد هذا **(وقد يشترط في التضاد غاية الخلاف)** والبعد كالسواد والبياض لتباعدهما في الغاية دون الحمرة والصفرة إذ ليس بينهما ذلك الخلاف **(ويخص)** التضاد بهذا المعنى **(باسم الحقيقي و)** بالمعنى **(الأول با)** سم ا**(لمشهوري وقد يشترط في الملكة والعدم الاستعداد للوجودي في ذلك الوقت)** كعدم اللحية عن الكوسج لا عن الأمرد الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت **(ويخص)** هذا المعنى **(باسم المشهوري والأول)** باسم **(الحقيقي ولا تقابل)** بالذات **(بين الوحدة والكثرة لتغاير موضوعهما)** لأن موضوع الوحدة جزء موضوع الكثرة كما أن الوحدة جزء الكثرة ويشترط في التقابل وحدة الموضوع **(ولتقوم أحدهما بالآخر)** فإن الوحدة علة مقومة للكثرة لكون الكثرة مجتمعة من الوحدات ولا شيء

(قوله: ويشترط في التقابل وحدة الموضوع) اعترض عليه بأنه إن أريد الوحدة بالشخص فممنوع لما نقل عن ابن سينا من أنه صرح بأن موضوع المتقابلين قد يكون واحدًا بالشخص كالعدل والجور لزيد أو بالنوع كالرجلية والمرئية للإنسان أو بالجنس كالزوجية والفردية للعدد أو بأمر عارض كالخير والشر للشيء وإن أريد أعم من الوحدة بالشخص فمسلم ولا ينافي ذلك التغاير الكائن في موضوع الوحدة والكثرة.

(قوله: فإن الوحدة مقوّمة للكثرة) اعترض على هذا أيضًا بأنه إن أريد أن ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع أما بحسب الخارج فلأنهما اعتباران عقليان وأما بحسب الذهن فلأنّا نعقل الكثرة أي كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة أي كونه بحيث لا ينقسم وإن أريد أن معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى أن الكثير يصدق على كل جزء منه أنه واحد كما هو ظاهر معنى

....

من المتقابلين كذلك أما فيما يكون أحدهما عدم الآخر فظاهر لأن العدم لا يكون مقوّمًا وأما في التضايف فلأن المقوّم للشيء متقدم عليه وجودًا وتعقلًا والمتضايفان يكونان معًا في التعقل والوجود وأما في التضادّ فلأنّ المقوّم للشيء يجامعه والضد لا يجامع الضد وإنما قلنا بالذات لأن بينهما تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية لأن الوحدة علة مقوّمة للكثرة.

فصل في العلة والمعلول

(فصل في العلة والمعلول) ولما كان وصف العلية والمعلولية من الأمور العامة أورد مباحثهما فيها وهما من لواحق الوجود والماهية وبينهما تقابل

اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل إنما ينافيه بين معروضيهما ولا نزاع فيه ألا ترى أنهم اتفقوا على أن المتقابلين بالذات إذا أخذا مع الموضوع كالبصير والأعمى لم يكن تقابلهما بالذات فكيف إذا أخذ نفس الموضوعين فإن قيل المراد هو الثاني وهو ينافي التقابل لأن كون أحد المعروضين متقومًا بالآخر يستلزم اجتماعهما وهو يستلزم اجتماع الوصفين أجيب بأن اللازم هو اجتماعهما في الوجود لا في محل واحد وبالجملة لا دليل على نفي تقابل الإيجاب والسلب بين الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك وأما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما فمعناه أن الكثرة أي العدد لما كانت متقومة بالآحاد لم يكن بين العدد والواحد تقابل وهو ظاهر فيما هو جزء الكثرة وأما الوحدة التي ترد على الكثرة وتبطلها كما إذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد يظهر تضادهما بناء على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك الماء مع بطلان أحدهما بالآخر كذا ذكره بعض المحققين.

(قوله: وهما من لواحق الوجود) أما الأول فلضرورة امتناع تأثير المعدوم في الموجود وأما الثاني فمبني على القول بامتناع كون الماهية مجعولة أي وبأن مجعوليتها جعلها موجودة على ما سبق تفصيله.

....

التضايف فلا يجتمعان في شيء واحد إلا باعتبارين **(العلة هي ما يحتاج إليه الشيء)** وهي إما تامة أو ناقصة والناقصة إما جزء الشيء أي داخلة فيه أو أمر خارج عنه **(فإن كانت داخلة فوجوب الشيء معها إما بالفعل)** كالهيئة للسرير **(فهي)** علة **(صورية وإما بالقوة)** كالخشب للسرير **(فهي)** علة **(ماديّة**[1] **)** إذا لحقها صورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فتدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعًا وتخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعًا بخلاف الوجوب فإنه بالنظر إلى المادة لا يكون بالقوة إلا أن يقال مرادهم أن الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون وجود الشيء معه بالقوة في الجملة **(وإن كانت خارجة**

(قال العلة هي ما يحتاج إليه إلخ) هذه هي العلة بالمعنى الأعم الذي ينقسم إلى العلل الأربعة وأما بالمعنى الأخص فهي تنصرف عند الإطلاق إلى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال أو بانضمام الغير إليه.

(قوله: وهي إما تامة أو ناقصة إلخ) فيه بحث فإنه العلة المعرفة هنا ليست مطلق العلة الشامل للتامة والناقصة كما سيصرح به «**مد ظله**» فالصواب ترك هذا التقسيم إلا أن يرتكب في الضمير الاستخدام فافهم **(قوله: بخلاف الوجوب إلخ)**. أقول كما يصدق أنه يوجد الشيء مع المادة المصاحبة للصورة بالفعل يصدق أنه يجب معها كذلك إذ وجوب الشيء مع الشيء المصاحب لآخر أعم من أن يكون ناشئًا منه أو من مصاحبه كما هو ظاهر فلا فرق وإن ادعى أن المتبادر من معية الوجوب للشيء ترتبه منه ففي تقييده بالقوة والفعل نظر فتدبر جدًّا.

(قوله: البتة إلخ) الحاصل أن الصورة يصدق فيها أنها كلما وجدت وجد

(قوله: بخلاف إلخ) وهذا موافق لما أفاده بعض المحققين في رسالة مفردة لمسألة العلم فراجعها اهـ، منه.

(قوله: وكذا باقي إلخ) وكذا الحكم بين الجزء والكل لأن المراد جميع الأجزاء التي هي عين الكل في الخارج لا بحسب المفهوم اهـ، منه.

---

(١) المشهور اعتبار القوة والفعل في الوجود لكنّه اعتبرهما في الوجوب لما قاله في شرح المقاصد من أنّ المادة. صحّ.

فالشيء إما بها فهي) علة **(فاعلية)** كالنجار للسرير **(أولها)** أي لأجلها **(فهي)** علة **(غائية)** كالجلوس عليه ويخص الأوليان أعني الصورية والمادية باسم علة الماهية

الشيء معها بالفعل بخلاف المادة فإنه لا يصدق فيها ذلك بل الصادق هو أنها قد يكون إذا وجدت وجد الشيء معها بالقوة وذلك عند عدم مقارنتها للصورة وقد يكون إذا وجدت وجد معها بالفعل وذلك عند مقارنتها لها ولكن لا يخفى أن هذا إنما يصح لو كان المراد من المادة أعم من الهيولى ومحل الهيئة ومن الصورة أعم من الصورة والجوهرية وتلك الهيئة كما يدل عليه تمثيله «**مد ظله**» لهما بخشب السرير وهيئته.

وأما إذا كان المراد منهما الهيولى والصورة الجوهريتين فلا لامتناع انفكاكهما لما قالوا بالتلازم بينهما كما هو مقرر في محله فتدبر ثم قال في شرح المقاصد ما حاصله أن الجزء الغير الأخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف العلة المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان ولا يجوز أن يراد بالقوة الإمكان بحيث لا ينافي العقل لأن الفساد حينئذ أظهر أهـــ. أقول فيه نظر أما أولًا فلأن خروج جزء المعرف من تعريفه لازم فضلًا عن كونه قادحًا فخروج جزء الصورة عن تعريفها غير قادح بل القادح هو دخوله فيه وأما ثانيًا فلأنه لا حجر في دخول جزء شيء في تعريف شيء آخر لجواز كون أحد الشيئين داخلًا في الآخر إلا أن يقال بامتناعه هنا ضرورة أن مادة الشيء مثلًا ليست جزءًا من صورة بل كلاهما جزءان مستقلان للشيء فحينئذ يبقى انتقاض تعريف المادة بذلك الجزء بل ينتقض حصر العلة الداخلة في المادية والصورية به فليتأمل وأما ثالثًا فلأنه لِمَ لا يجوز أن يكون التعريف للمادة والصورة الجوهريتين البسيطتين حتى لا يكون لها جزء فينتقض التعريف به إلا أن يقال فحينئذ تختص العلل الأربعة بالأجسام مع أن المقصود بيانها مطلقًا.

(قوله: كالجلوس عليه إلخ) قيل لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء وما لأجله سوى الاستقراء.

....

لأن الشيء يفتقر إليهما في ماهيته لا في وجوده فقط إذ لا يعقل إلا بهما والأخريان أعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لأن الشيء يفتقر إليهما في الوجود فقط ويعقل بدونهما **(ومرجع الشروط والآلات إلى الفاعل)** فتندرج في الأقسام لكونها داخلة فيما به الشيء **(وجميع ما يتوقف عليه الشيء)** بمعنى ما ليس وراءه

(قوله: يفتقر إليهما في ماهيته إلخ) وذلك لضرورة افتقار الكل إلى الجزء.

(قوله: إذ لا يعقل إلا بهما إلخ) أي إن كان تعقلًا بالكنه لكن الأولى أن يقول كما في شرح المقاصد إلا بهما أو بما لا ينتزع إلا عنهما كالجنس والفصل انتهى لا يقال إذا كان الجنس غير المادة والفصل غير الصورة انتقض حصر جزء الشيء في المادة والصورة بهما لأنّا نقول الجنس والفصل ليسا جزءين من النوع بل من حده كما سبق في مبحث الماهية وقال في شرح المقاصد جعل الإمام عدم الانتقاض مبنيًّا على أنه لا تغاير بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة إلا بمجرد الاعتبار وهو إنما يتم لو كان الجنس مأخوذًا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات أجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه انتهى.

(أقول) هذا ينافي ما سبق منه آنفًا من أنهما لا ينتزعان إلا من المادة والصورة فافهم.

(قوله: لكونها داخلة فيما به الشيء إلخ) لما سبق من أن الفاعل ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال أو بانضمام الغير إن قيل أن من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فيلزم استناد وجود المعلول إلى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وذلك باطل ضرورة لاستلزامه انسداد باب إثبات الصانع **(أجيب)** بأن المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل وسائر ما يرجع إليها إنما هي شرائط التأثير لا أنها مؤثرة وقد يقال الشرط في الحقيقة أمر وجودي لكنه قد يخفى بحيث يكون ذلك الأمر العدمي كاشفًا عنه مثلًا شرط احتراق الخشبة ليس زوال الرطوبة بل اليبوسة التي ينبئ عنها زوال الرطوبة وهكذا.

....

أمر آخر يحتاج إليه سواء كان ذلك الشيء مركّبًا أو بسيطًا لا بمعنى أن يكون مركّبًا من عدة أمور البتة كما يشعر به عنوان الجميع **(يسمى علة تامة)** والناقصة هي بعض ما يتوقف عليه الشيء والتامة قد تكون هي الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط إيجابًا وقد تكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارًا فإن فعل المختار قد يكون لغرض يدعو إليه وقد تكون هو مع المادة والصورة أيضًا كالموجد للمركّب منهما مع الغاية أو بدونها وإذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول إليها ضرورة لأن جميع أجزاء الشيء نفسه وإنما التقدم لكل جزء منها فما يقال من أن العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على إطلاقه بل العلة الناقصة أو التامة التي هي الفاعل وحده أو مع الغاية ومن هنا يظهر أن المعرف بما يحتاج إليه الشيء ليس مطلق العلة **(وعند تمام الفاعل)** بجميع جهات التأثير من الشرائط والآلات والقابل **(يجب وجود المعلول لـ)** ـأنه لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجيحًا بلا مرجح لأن المفروض حصول جميع

(قوله: والناقصة هي بعض ما يتوقف عليه إلخ) فيه أن الأولى أن يقول بعض جميع ما يتوقف عليه الشيء لأن الناقصة بعض التامة والتامة ليست هي ما يتوقف عليه الشيء مطلقًا بل هي جميع ما يتوقف عليه كما سبق ولعل الباعث له «**مد ظله**» على ذلك هو أن المصنف قال في شرح المقاصد أن التامة جميع ما يحتاج إليه الشيء والناقصة بعض ذلك انتهى فظن الشارح «**مد ظله**» أن اسم الإشارة لما يحتاج إليه إلخ وليس كذلك بل هو إشارة إلى جميع ما يحتاج إلخ كما ظهر ويمكن أن يجاب بأن مراده هو أن الناقصة بعض ما يحتاج إلى أجزائه الشيء فافهم.

(قوله: لو جاز عدمه إلخ) تحرير هذا الكلام على وجه يندفع عنه شكوك القاصرين هو أن الممكن إذا علته تمت بجميع جهات تأثيرها لا يخلو إما أن يجب وجوده عند ذلك التمام أو لا وعلى الثاني إما أن لا يجب وجوده مطلقًا أو يجب بعده فالأول هو المطلوب والثاني باطل لأنه خلاف المفروض أعني حصولها

(قوله: واحتياج إلخ) لا يقال منشأ الاحتياج إلى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج إليهما علية الآخرين فلا استحالة في اجتماعهما لأنّا نقول احتياج شيء إلى آخر في وجوده وعدم احتياجه إليه فيه متناقضان فلا يجتمعان مطلقًا اهـ، مواقف.

جهات التأثير من غير أن يبقى شيء يوجب الترجيح و(**امتناع الترجيح بلا مرجح**) ضروري (**وبالعكس**) يعني عند وجود المعلول يجب تمام الفاعل (**لأن الاحتياج**) إلى المؤثر (**من لوازم الإمكان**) والإمكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم ولما كان في بعض الصور توهم وجود المعلول بدون العلة استدركه بقوله (**ووجوده**) أي المعلول (**مع انعدامها**) أي العلة (**إنما يتصور في المعدات**) لا في العلة المؤثرة الموجدة (**كالابن بعد الأب والبناء بعد البناء**) فإن البناء بحركة يده مثلًا علة لحركات الآلات

بجميع جهات التأثير وإليه الإشارة بقوله لأن المفروض إلخ والثالث أيضًا كذلك لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وإليه الإشارة بقوله من غير أن يبقى شيء فلا يرد أن جواز عدمه عند التمام لا يستلزم وجوده بعده حتى يلزم الترجيح بلا مرجح وأقول الأظهر في الاستدلال أن يقال إذا تمت العلة بجميع جهات التأثير مع الترجيح لأحد الطرفين والوقت يجب وجود المعلول في ذلك الوقت إذ لو تخلف عنه لزم وجود المرجح بلا ترجيح والترجيح بلا مرجح فتأمله جدًّا.

(**قوله: يجب وجود الفاعل إلخ**) أي بجميع جهات التأثير.

(**قوله: فلو لم يجب وجود المؤثر إلخ**) قالوا إذا ثبت التلازم بين المؤثر التام ومعلوله ثبت أن لا تقدم له عليه بالزمان وإنما هو بالذات بمعنى الاحتياج إليه المصحح لأن يقال وجد المؤثر فوجد الأثر من غير عكس فإن قيل لو صح هذا لما جاز إسناد الحادث إلى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تأثيره في الحادث شرط حادث يقارنه كتعلق الإرادة عندنا وبعض الأوضاع عند الفلاسفة فالقديم مع جميع جهات تأثيره التي من جملتها ذلك الشرط إنما يتقدم الحادث بالذات لا بالزمان نعم يتقدم عليه ذات القديم بالزمان ولا نزاع فيه وما يقال من أن تأخر إيجاد العلة للمعلول عن وجودها ضروري وهو يستلزم تأخر وجود المعلول عنها فمردود بأنه إن أريد التأخر بالذات فغير المتنازع أو بالزمان فممنوع.

(**قوله: بحركة يده مثلًا إلخ**) وكذا الأب بحركاته وأفعاله يكون معدًا للمادة

....

من الخشبات واللبنات وتلك الحركات معدة لأوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الأوضاع مستندة إلى علة فاعلية غير تلك الحركات لا يتصور وجودها بدونها وإنما يتصور بدون تلك الحركات **(والمؤثر في الوجود)** أي ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار إلى أمر آخر كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء إلى أمر آخر فالمؤثر في الوجود **(قد يغاير المؤثر في البقاء)** كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال إلى استمرار المماسة بتعاقب الأسباب **(ووحدة المعلول بالشخص توجب وحدة الفاعل لامتناع)** توارد العلّتين على معلول واحد بالشخص ....

لقبول الصورة وتنعدم تلك الأفعال بانعدام قصده ومباشرته فظهر أن كلًّا من الأب بالنسبة إلى الابن والبناء بالنسبة إلى البناء إنما يكونان معدين مع الحركات والأفعال المخصوصة التي توجد قبل الابن والبناء وتنقضي عند وجودهما فلا يرد أنهما لو كانا معدين للزم انعدامهما عند معلولهما كما هو شأن العلل المُعَدَّة فافهم.

ثم قال في شرح المقاصد هذا على رأي الفلاسفة وأما على رأي القائلين بإسناد الكل إلى الواجب تعالى بطريق الاختيار فالأمر بيّن.

(قوله: وقد يفتقر البقاء إلخ) أقول البقاء عندهم هو وجود الشيء بعينه في الزمان الثاني والثالث وهكذا فحينئذ إن أريد ببقاء الاشتعال في المثال الآتي هو أن المماسة الأولى أفادت وجود اشتعال ثم المماسة المتعاقبة بتعاقب الأسباب أفادت بقاء ذلك الاشتعال بعينه فغير مسلم لأن الظاهر هو أن كلًّا من المماسات مفيدة لاشتعال غير ما أفادته الأخرى فلا مفيد للبقاء بالمعنى المذكور وإن أريد بالبقاء الاستمرار بطريق تجدد الأمثال كما هو عند المتكلمين فلا نمنع أن المفيد للوجود يغاير المفيد للبقاء بهذا المعنى وهو مجموع المماسات التي يفيد كل منها الوجود ابتداء فتفطنه حق التفطن.

(قوله: على معلول واحد بالشخص إلخ) وهذا بخلاف الواحد بالنوع فإنه لا

....

إذ على تقدير التوارد يلزم احتياجه إلى كل من العلتين لكونه علة واستغنائه عن كل منهما لكون الأخرى مستقلة بالعلية و(**الاحتياج والاستغناء معًا**) ممتنع ضرورة (**ولا عكس**) عندنا يعني وحدة الفاعل لا توجب وحدة المعلول (**لاستناد الكل إلى الواجب تعالى ابتداء**) من غير توسط شيء كما زعم المخالف (**والاستدلال**) على ما عندنا (**بأنه لو لم يصدر من الواحد إلا الواحد**) لما صدر عن المعلول الأوّل إلا

يمتنع اجتماع العلتين عليه بأن يقع بعض أفراده بعلة وبعض آخر بأخرى كالحرارة التي يقع بعضها بالنار وبعضها بالشمس فالمحتاج إلى كل مغاير للمحتاج إلى الآخر فلا يلزم الاحتياج والاستغناء معًا لا يقال المعلول النوعي إن احتاج لذاته إلى علة معينة امتنع استناده إلى غيرها أو لم يحتج كان غنيًّا عنها فلا يعرضه الاحتياج لأنّا نقول عدم الاحتياج لذاته إلى معينة لا يستلزم استغناءه عن العلة مطلقًا بل يجوز أن يحتاج لذاته إلى علة ما ولعارض إلى علة معينة فافهم.

(**قوله: إذ على تقدير التوارد إلخ**) إشارة إلى رد من قال إنه كما يجوز احتياج الواحد بالنوع إلى علة لا بعينها جاز احتياج الواحد بالشخص إلى علة ما من العلتين من غير احتياج كل منهما حتى يلزم المحذور وحاصل الرد أن الكلام ليس في الاحتياج فإنه غير المتنازع بل في التوارد حيث يجوز في النوع كما مر ويمتنع في الشخص.

وسيأتي في مبحث أن وحدة الفاعل ليس لها مدخل في تشخص الحركة ما له تعلق بذلك إن شاء الله تعالى.

(**قوله: يلزم احتياجه إلخ**) وقد يستدل أيضًا على امتناع التوارد المذكور بأن المعلول الواحد لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لأن معنى استقلال العلة هو أن لا نفتقر في التأثير إلى شيء آخر أو توقف على أحدهما فقط كانت هي العلة دون الأخرى أو لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة فتدبر.

(**قوله: كما زعم المخالف إلخ**) حيث ذهبت الفلاسفة إلى أن الواحد المحض

....

واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم فإذن **(لزم اتحاد السلسلة و)** لزم في كل موجودين فرضًا أن يكون أحدهما علة للآخر والآخر معلولًا له بواسطة أو بدونها فيلزم ثبوت **(العلية فيما بين كل شيئين)** حتى بينك وبين هذا الحجر **(ضعيف)** لا يصلح للاستدلال لأن ذلك إنما يلزم لو لم يكن في المعلول الأول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما ذكروا أنه إذا صدر عن المبدأ الأول الذي ليس فيه تكثر جهات شيء كان ذلك الشيء واحد بالذات لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة أمور هي الوجود والهوية والإمكان والوجوب بالغير فيجوز أن يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات أمور متكثرة تصير ابتداء سلاسل وإنما لم يجعل الواجب مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب

بلا تعدد شروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة إلا لمعلول واحد.

(قوله: لزم اتحاد السلسلة إلخ) أي كون الموجودات بأسرها سلسلة واحدة يكون لها مبدأ واحد لا مبادئ متعددة وهو باطل فليتأمل.

(قوله: ولزم في كل موجودين إلخ) هذا لازم من المقدم لا من التالي فإنه لازم أعم لجواز وحدة السلسلة بالمعنى السابق مع عدم ما فرض من صدور الواحد عن الواحد وذلك بأن يكون جميعها معلولًا لعلة واحدة إلا أن يقال وحدة السلسلة اللازمة من صدور الواحد عن الواحد تستلزم العلية فيما بين كل اثنين فليتدبر.

(قوله: لو لم يكن في المعلول الأول إلخ) وقد يقال أيضًا أن ذلك إنما يلزم لو لم يصدر عن الواحد مع المعلول أو بتوسطه شيء آخر وهكذا لِمَ لا يجوز أن يصدر عن المعلول الأوّل ثان وعن المبدأ الأوّل بتوسطه ثالث وبتوسط الأوّل والثاني رابع وهكذا عن كل بتوسط ما فوقه أو ما تحته وعن المبدأ بتوسط ما تحته جملة وفرادى شيء فيكون هناك سلاسل غير محصورة.

(قوله: وإنما لم يجعل الواجب إلخ) جواب عما اعترض به وهو أنه لو كفى مثل هذه الكثرة في جواز كون الواحد مصدر للمعلولات الكثيرة لكفى أن يجعل

....

لأن السلوب إنما تعقل بعد ثبوت الغير فلو علل بها كان دورًا فتدبر **(وتمسك المخالف)** يعني الفلاسفة **(بأنه لو صدر عنه)** أي عن الواحد الحقيقي **(شيئان فمصدريته لهذا غير مصدريته لذاك)** لأن المفهوم من هذا غيره من ذلك فلا يكونان نفسه

الواجب مصدرًا لها باعتبار ما له من كثرة السلوب والإضافات.

(قوله: إنما تعقل بعد ثبوت الغير إلخ) اعترض بأن تعقل السلوب إنما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليهما ثبوت الغير لا تعقله فلا دور قال في شرح المقاصد والجواب أن المراد أنه لا يصح الحكم بالسلوب في نفس الأمر إلا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبًا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته إليها للزوم الدور انتهى أقول فيه بحث إذ يصح الحكم على زيد مثلًا بأنه ليس شريك الباري في نفس الأمر ولا يقتضي ذلك ثبوت المسلوب الذي هو شريك الباري ضرورة ولعل الأمر منه «**مد ظله**» بالتدبر إشارة إلى جميع ما ذكر.

(ثم أقول) الحق في الجواب من أصل الاعتراض هو أن سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء ونحو ذلك كلها من الاعتبارات التي لا تحقق لها ولا تمايز بينها في الأعيان ولو سلم فهي لا تلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي كثرة تلحقها فإن السلب يفتقر إلى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه والاتصاف إلى موصوف وصفة كذلك ولا يكفي المسلوب عنه فقط أو الموصوف فقط فهي لا تجعل الواجب الواحد متكثرًا بحيث يكون مبدأ للمعلومات المتكثرة بخلاف المصدرية كما يأتي تحقيقها فافهم.

(قوله: فلا يكونان نفسه إلخ) إن أراد أنه لا يكونان مع بقاء الاثنينية بينهما نفس الواحد لاستلزامه التركب المنافي لوحدته فمسلم لكن قوله وذلك ظاهر يفيد بظاهره أنه فساد غير ما يترتب من الشقوق الآتية وليس كذلك وإن أراد أنه ليس شيء منهما نفسه فيرد أن تغايرهما لا ينافي كون أحدهما نفسه والآخر غيره وإن أراد أنه لا يجوز أن يكون كل منهما نفسه لاستلزامه اتحاد الاثنين فمسلم أيضًا لكن امتناع ذلك لا يوجب الانحصار في الشقوق الآتية لبقاء احتمال كون أحدهما

....

وذلك ظاهر فإما أن يكون شيء منهما داخلًا فيه أو لا، بأن كان كلاهما خارجًا عنه **(فإن دخل شيء منهما)** سواء كان أحدهما أو كليهما **(فيه)** أي في الواحد الحقيقي **(تركب)** الواحد فقط أو تركب هو وتسلسل المصدريات أيضًا **(وإلا)** يدخل فيه شيء منهما فيكون له صدور عنه فينقل الكلام إلى مصدريته له فحينئذ **(تسلسل)** المصدريات فقط والكل باطل **(ورد)** هذا التمسك **(بأ)** نه[1] إن أريد التغاير بحسب الخارج فممنوع لأ**(نها)** أي المصدرية **(اعتبار عقلي)** لا تحقق لها في الأعيان أو بحسب الذهن فلا محذور في كونها نفسه بحسب الخارج على أنها لما كانت من الاعتبارات التي لا وجود لها في الخارج كانت غير محتاجة إلى علة توجدها فلا يكون الذات مصدرًا لها فلا يكون هناك مصدرية أخرى تتسلسل

نفسه والآخر خارجًا فلا يتم قوله فإما أن يكون شيء منهما إلخ وسيجيء منا تحرير هذا الاستدلال على وجه وجيه هو مقصود الفلاسفة.

(قوله: فإما أن يكون شيء منهما إلخ) أي سواء كان أحدهما أو كليهما كما يفسر الشارح «**مد ظله**» ما في المتن بذلك عن قريب.

(قوله: تركب الواحد فقط) أي من غير لزوم التسلسل وذلك في صورة دخول كليهما فيه فيلزم تركبه منهما ومما زاد عليهما ليتم فرض الدخول فظهر أن التركب اللازم من هذا أشد مما سبق فتدبر.

(قوله: أو تركب هو وتسلسل إلخ) وذلك في صورة دخول واحد منهما وخروج الآخر فيلزم التركب من الدخول والتسلسل من الخروج فظهر أن في الكلام لفًّا ونشرًا من غير ترتيب ثم أقول يلزم من هذا ومما سبق فساد آخر ولم يتعرضوا له وهو أن المصدرية لما كانت حاصلة عند الصدور لا قبله تكون لا محالة متأخرة عن ذات المصدر فكيف يتصور كونها نفسه أو من ذاتياته وداخلة فيه وهل هذا إلا حكم بتقدم الشيء على نفسه وتأخر عنه وهو ضروري البطلان فتبصر.

(قوله: تسلسل المصدريات إلخ) أي فقط فافهم.

---

(١) هذه زيادة من الشارح.

(و) لو سلم أنها أمر حقيقي رد أيضًا **(بأنه يرد على صدور الواحد)** فإنها لو كانت متحققة في الخارج فالواحد الحقيقي إذا صدر عنه شيء فقد تحقق هناك مصدرية مغايرة له ضرورة أنها نسبة بينه وبين ذلك الشيء فلا تكون نفسه فإن دخلت تركب وإلا تسلسل **(وقولهم المراد)** بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد **(إنه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة أن فاعليته لهذا)** الشيء **(غير فاعليته لذاك)** الشيء وإذا كان تكثر المعلول مستلزمًا لتكثر الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة

(قوله: ولو سلم أنها أمر حقيقي إلخ) وجه التسليم هو ما ذكروه من أن المصدرية كما تطلق على الأمر الإضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث اعتبار العقل نسبة أحدهما إلى آخر وليس كلامنا فيه كذلك تطلق على معنى حقيقي هو كون العلة مشتملة على معنى يصحح صدور المعلول عنها وكلامنا فيه والمراد بهذا المعنى خصوصية لها بالقياس إلى الأثر بحسبها يجب الأثر وقالوا إن هذا المعنى وجودي ضرورة فإنّا إذا أصدرنا حركات متعددة فما لم تحصل لنا خصوصية بالقياس إلى كل حركة وأقلها إرادتها لم تصدر عنا تلك الحركة وهكذا سائر العلل المؤثرة.

(قوله: مغايرة له ضرورة أنها نسبة إلخ) أو رد عليه أنه ليس كلامنا في تلك النسبة الإضافية بل في الأمر الحقيقي الذي مرّ بيانه آنفًا وهو لا نسلم مغايرته له لجواز كونه نفسه وأيضًا ينافي هذا تسليم ما سبق من الشارح من أنها أمر حقيقي فتدبر.

(قوله: فإن دخلت إلخ) فيه أن الكلام لما كان في الأمر الحقيقي جاز أن يكون ذلك الأمر في صدور الواحد نفس ذلك المصدر الواحد فلا تركب ولا تسلسل بخلاف ما إذا صدر عنه شيئان فيكون هناك خصوصيتان وجوديتان مغايرتان فإما أن يكونا معًا نفس المصدر فيتركب أو يكون كل نفسه فيتحد الاثنان أو يكون إحداهما نفسه والأخرى غيره فيلزم التسلسل أو يكون إحداهما داخلة والأخرى خارجة فيلزم التركب والتسلسل أو يكونا معًا داخلين فالتركب أو خارجين فالتسلسل هذا هو التحرير الموعود الموافق للمقصود فتأمله.

....

لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض **(لا يفيد)** هذا القول **(شيئًا)** نافعًا وبعيد عن أن يجعل من معارك الآراء **(ولا يوافق)** أيضًا **(ما بنوا)** أي بنوه **(عليه)** أي على أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا الواحد **(من امتناع تعدد أثر البسيط)** فإنه على هذا القول يجوز أن يصدر عن البسيط شيئان بل أشياء فيكون عليته لكل مفهومًا اعتباريًّا مغايرًا لعليّته للآخر ولا يقدح ذلك في بساطته الحقيقية وإلا لما جاز أن يصدر عنه شيء أصلًا لأن عليته لذلك الشيء أمر مغاير لذات العلة بحسب التعقل **(ومن أن الفاعل البسيط)** الحقيقي **(لا يكون قابلًا لأن الفعل والقبول أثران)** فإن كان البسيط قابلًا وفاعلًا فقد صدر عنه أثران وهو باطل فإن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وعلى هذا القول لا منع من كون البسيط مما يصدر عنه شيئان كما مرّ آنفًا **(وقد يستدل)** على أن الفاعل لا يكون قابلًا **(بأن نسبة الفاعل)** إلى المفعول **(بالوجوب و)** نسبة **(القابل)** إلى المقبول **(بالإمكان)** فيكون قبول الشيء وفاعليته له متنافيين لتنافي لازمهما أعني الوجوب والإمكان فلا يجتمعان **(ورد)** بأن الفاعل إذا أخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول كما أن القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول وإذا

(قوله: بعيد من أن يجعل من معارك إلخ) فإنه يفضي إلى أن يكون النزاع فيما بينهم لفظيًّا والنزاع اللفظي لا ينبغي أن يتمادى فيه هذا التمادي.

(قوله: فإن كان البسيط قابلًا إلخ) أي قابلًا لشيء وفاعلًا لذلك الشيء فإنه الذي يمنعونه دون مطلق كون البسيط قابلًا وفاعلًا يدل عليه الاستدلال بتنافي الوجوب والإمكان فإنهما إنما يتنافيان بالنسبة لشيء واحد وكذا قولهم في الرد عليهم أنه لو صح ذلك لزم أن لا يكون الواحد قابلًا لشيء وفاعلًا لآخر.

(قوله: بأن الفاعل إذا أخذ وحده إلخ) لا يخفي سخافة هذا الترديد فإن الكلام كما صرح به إنما هو في الواحد البسيط الحقيقي ولا شك أن البسيط المذكور إذا فرض كونه فاعلًا يجب معه وجود المفعول إذ المفروض استقلاله في إيجاده وإلا لم يكن بسيطًا حقيقيًّا بخلاف ما إذا فرض قابلًا فإنه لا يجب معه المقبول ولو مع استقلاله في القابلية فتدبر جدًّا.

....

أخذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المفعول والمقبول وجب وجودهما فلا فرق بينهما في الوجوب والإمكان وأيضًا نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان العام وهو لا ينافي الوجوب و(**بعد التسليم**) بناء على أن الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلًّا موجبًا لمفعوله كما مر ولا يتصوّر ذلك في القابل إذ لا بد له من الفاعل وأنه ليس معنى الإمكان العام أحد نوعيه أعني الوجوب بل الأعم بحيث يحتمل الإمكان الخاص ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث أنه مقبول رد (**بأنه لا امتناع في**) اجتماع (**الوجوب واللاوجوب بجهتين**) لجواز كون الشيء واجبًا لشيء من حيث كونه فاعلًا له وغير واجب من حيث كونه قابلًا له.

(**قوله: فلا فرق بينهما إلخ**) أقول قد ظهر الفرق آنفًا وأيضًا أخذ القابل مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول إما بأن يكون وحده كافيًا في وجوده فهو تام العلة وليس قابلًا وإما بأن يكون مع غيره كذلك فليس من المتنازع ويقرب مما ذكرنا ما يصرح به قريبًا في معنى التسليم فتدبره.

(**قوله: بالإمكان العام إلخ**) لأن معنى قابلية الشيء للشيء هو أنه لا يمتنع حصوله فيه ومنع بأن معناها هو أنه لا يمتنع حصوله ولا عدم حصوله فيه وهو معنى الإمكان الخاص.

(**قوله: أحد نوعيه إلخ**) هذا حاصل ما ذكره في شرح المقاصد من أنه لو فرضناه الإمكان العام فليس معناه أحد نوعيه أعني الوجوب بل معناه مفهومه الأعم بحيث يحتمل الإمكان الخاص فينافي تعين الوجوب الذي لا يحتمله انتهى (**أقول**) فيه أن منافاة مفهوم الإمكان لمفهوم الوجوب مسلم لكن لا يقدح فيما نحن بصدده من عمومه للوجوب وعدم منافاته له بحسب الصدق فإن معنى كون نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان العام هو أنها تصدق تارة بالوجوب كما إذا اعتبرت من حيث الفاعلية وتارة بالإمكان الخاص كما إذا اعتبرت من حيث القابلية فافهم.

(**قوله: بجهتين**) سواء كانتا لشيء واحد كما فيما نحن فيه أو لشيئين كما قالوا فيما إذا كان قابلًا لشيء وفاعلًا لشيء آخر من أن فاعليته لذاته وقابليته باعتبار تأثره عما يوجد المقبول.

....

فصل فيما يبنى على استناد الممكنات إلى الله تعالى ابتداءً

(فصل) فيما يبنى على استناد الممكنات إلى الله تعالى ابتداء **(يجوز دوام أفعال القوى الجسمانية)** الحالة في الجسم بمعنى لا تناهيها مدة وعدّة فإن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائمان أبدًا وليس ذلك إلا بدوام القوى الجسمانية وكونها فاعلة فعلًا غير متناه زمانًا وعددًا **(بخلق الله تعالى وعند الفلاسفة يلزم تناهيها بحسب الشدّة)** بمعنى أن القوى الجسمانية ....

(قوله: بمعنى لا تناهيها مدة وعدة) لم يتعرض للشدة لأنّا متفقون مع الفلاسفة في امتناع اللاتناهي بحسب الشدة كما سيشير إليه الشارح.

(قوله: بمعنى أن القوى الجسمانية إلخ) وتفصيل ذلك هو أن الفلاسفة يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرًا ويشترطون فيه الوضع قطعًا منهم بأن النار مثلًا لا تسخن كل شيء والشمس لا يضيء بها كل شيء بل ما له بالنسبة إليها وضع مخصوص ويقطعوا بأنه يلزم تناهيها بحسب الشدة والمدة والعدة بأن يكون عدد آثارها متناهيًا وكذا زمانها في جانبي الانتقاص والازدياد بأن لا ينتقص إلى غير نهاية وهو التناهي بحسب الشدة ولا يزداد إلى غير النهاية وهو التناهي بحسب المدة وبهذه الاعتبارات تصير القوى أصنافًا الأول قوى يفرض صدور وأعمال متوالية عنها مختلفة العدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر منها عدد أكثر أقوى من التي يصدر منها عدد أقل ويلزم من ذلك أن يكون عمل غير المتناهية منها غير متناهية عددًا والثاني قوى يفرض صدور عمل منها في أزمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها أقل أشد قوة من التي زمانها أكثر ويلزم من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية منها لا في زمان والثالث قوى يفرض صدور عمل منها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية منها في زمان غير متناه فالاختلاف الأول بالعدة والثاني بالشدة والثالث بالمدة.

....

لا تقوى أن تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها **(والمدة)** بمعنى أنها لا تقوى أن تفعل في زمان غير متناه **(والعدة)** أي لا تقوى على فعل عدده غير متناه **(لأن القسري)** أي تأثير القوى الحالّة في الجسم تأثيرًا قسريًّا وهو التأثير في جسم آخر غير محلها **(يختلف باختلاف القابل)** المقسور لأنه كلما كان القابل أكبر كان تحريك القاسر له أضعف لكون معاوقته وممانعته أكثر وأقوى **(والطبعي)** أي تأثير القوى الجسمانية تأثيرًا طبيعيًّا وهو التأثير في جسم هو محلها فاندرج فيه التحريك الإرادي الصادر عن النفس الحيوانية يختلف **(باختلاف الفاعل)** لأنه كلما كان الجسم أعظم مقدارًا كانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر آثارًا لأن القوى الجسمانية المتشابهة إنما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة بتجزئها **(فإذا فرض في حركتيهما)** أي الصغير والكبير المفهومين من اختلاف القابل والفاعل **(الاتحاد في المبدأ تفاوت الجانب الآخر)** وهو جانب الانتهاء فيكون حركة القابل الصغير أكثر من حركة الكبير لكون المعاوقة فيه أقل وحركة الكبير بالطبع أكثر من حركة الصغير لكون الطبيعة في الكبير أقوى فلزم التناهي بالمدة والعدة لأنه بالضرورة تنتهي حركة القابل الأكبر قبل الأصغر ويلزم منه انتهاء حركة الأصغر لأنها إنما تزيد على

(قوله: أسرع منها) أي لا تقوى أن تفعل في زمان.

(قوله: لا تقوى أن تفعل في زمان غير متناه) لم يتعرض هنا للتناهي بحسب العدة وهو أن لا تقوى على عدد غير متناه لأن اللاتناهي بحسب العدة يستلزم اللاتناهي بحسب المدة وإبطال اللازم يستلزم إبطال الملزوم فاقتصر عليه وفي بعض النسخ التعرض له أيضًا وهو أظهر.

(قوله: ويلزم منه انتهاء حركة إلخ) وقد نوقض هذا الدليل إجمالًا بالحركات الفلكية فإنها مع عدم تناهيها عندهم مستندة إلى قوى جسمانية لها إدراكات جزئية وتفصيلًا بأنه لِمَ لا يجوز أن تكون تلك القوى أزلية لا يكون حركاتها مبدأ وأيضًا لِمَ

(قوله: لكونها متجزئة إلخ) وهذا لا يصح على عمومه إلا عند من لا يجعل النفس الحيوانية جوهرًا مجردًا كالنفس البشرية اهـ، منه.

حركة الأكبر بقدر زيادة مقداره وتنقطع حركة الصغير بالطبع قبل الكبير ضرورة أن الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسمهما **(حل عقدة)** قال في شرح المقاصد ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو أن يقع الأثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهرًا لامتناع أن يقع الحركة إلا في زمان قابل للانقسام بحيث يكون القوّة التي توقع الحركة في نصف ذلك أشد تأثيرًا اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة **(ورد بعد تسليم التأثير)** للقوى فإن الحوادث عندنا مستندة إلى الله تعالى **(بأنه إنما يتم لو كانت القوة بقدر الحجم)** حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته أو تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير أو تحريكه وهو ممنوع لجواز أن يكون القوة من الأعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والأبوّة.

فصل في الدور والتسلسل

(فصل) في الدور والتسلسل أوردهما في هذا الباب لورودهما على العلية

لا يجوز أن يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بأن يكون حركة الأصغر والقسرية أسرع وفي الطبيعة إبطاء من غير انقطاع على أنّا لا نسلم أن التفاوت بالزيادة والنقصان يوجب الانقطاع وأجيب بأن حركات الأفلاك إرادية مستندة إلى إرادات وتعقلات جزئية مستندة إلى نفوسها المجردة في ذواتها المفارقة في أفعالها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات وكلامنا في تأثر القوى الحالة في الأجسام وبأن كلامنا إنما هو في الاختلاف والتفاوت بحسب الزمان والعدد ومعناه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعددها لا في التفاوت بحسب السرعة والبطء وسيأتي في باب التسلسل ما يفيد أن التفاوت بالزيادة والنقصان فيهما من خواص المتناهي فليتأمل.

(قوله: فإن الحوادث مستندة عندنا إلخ) ولا نشترط في ظهور الآثار المترتبة على القوى بخلق الله تعالى وضعًا مخصوصًا فلا مانع عندنا في دوام تلك الآثار والأفعال.

....

والمعلولية (**يستحيل الدور**) قدمه على إبطال التسلسل لتوقفه عليه (**وهو**) حقيقته كما قال بعض المحققين توقف كل واحد من الشيئين على الآخر ويلزمه (**توقف الشيء على ما يتوقف عليه**) فهو تعريف باللازم اختاره لأنه أظهر استلزامًا لتقدم الشيء على نفسه وإنما كان مستحيلًا (**لأن امتناع**) ما يستلزمه أعني (**تقدم الشيء على نفسه ضروري**) وجه الاستلزام أن الشيء إذا كان علة للآخر كان متقدمًا عليه وإذا كان الآخر علة له كان متقدمًا والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدمًا على نفسه ويلزمه كونه متأخرًا عن نفسه والكل بديهي الاستحالة (**و**) يستحيل (**التسلسل وهو تراقي معروضي العلية والمعلولية لا إلى نهاية**) بأن يكون كل ما هو معروض للعلية معروضًا للمعلولية ولا ينتهي إلى ما يعرض له العلية دون المعلولية وليس ذلك مطلق التسلسل لكنه اختاره

(**قوله: فيكون الشيء متقدمًا على نفسه إلخ**) أورد عليه أنه إن أريد التقدم بالزمان فغير لازم لأن الكلام في العلية وإن أريد بالعلية فنفس المدعى لأن قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه أجيب بأن المراد هو التقدم بالمعنى الذي يصحح قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم من كون الشيء علة للشيء بمعنى أنه ما لم يوجد ذلك لم يوجد هذا ولا خفاء في استحالته بالنظر إلى الشيء ونفسه كذا في شرح المقاصد وأقول حاصل الجواب هو اختيار الثاني من الترديدين ومنع أنه نفس المدعى بل هو لازمها فتدبر.

(**قوله: والكل بديهي الاستحالة إلخ**) وربما يبين ذلك بأن التقدم والتأخر والاحتياج نسب لا تعقل إلا بين شيئين وبأن نسبة المحتاج إليه إلى المحتاج بالوجوب ونسبة المحتاج إلى المحتاج إليه بالإمكان فلا يجتمعان والكل ضعيف فتفطن.

(**قوله: وليس ذلك مطلق التسلسل إلخ**) قال في حاشية منقولة منه هنا وهو ترتب أمور غير متناهية سواء كان في العلية والمعلولية أو في الوضع انتهى.

(**قوله: مطلق التسلسل إلخ**) وهو ترتب أمور غير متناهية سواء في العلية والمعلولية أو في الوضع اهـ، منه.

لأن بعض ما ذكره في بيان الاستحالة إنما ينطبق عليه ولأنه المطلوب هنا استحالته وإنما يستحيل **(لأن)** العلل والمعلولات لو تسلسلت من غير أن تنتهي إلى علة محضة لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها لواحد منها وتلك الجملة موجود ممكن و**(المؤثر المستقل لـ)** ـتلك **(الجملة ليس نفسها)** وإلا كانت موجودة قبل وجود نفسها ولا يتوهم أن الجملة إنما تطلق

(أقول) بل مطلق التسلسل هو وجود أمور غير متناهية سواء كانت مجتمعة في الوجود أو لا وسواء كانت مترتبة أو لا وقد فصلناه في رسالتنا الجديدة وبيّنا فيها مذهب المتكلمين والفلاسفة وحققنا على رأينا ما هو الجائز منه وما هو الممتنع فلتراجع.

(قوله: لأن بعض ما ذكره إلخ) كبرهان التكافؤ.

(قوله: ولأنه المطلوب إلخ) وذلك لأن المطلوب الحقيقي في الكلام إثبات الواجب تعالى وهو موقوف على بطلان هذا النوع من التسلسل فليتأمل.

(قوله: موجود ممكن إلخ) أما وجودها فلانحصار أجزائها في الموجود ومعلوم أن المركب لا ينعدم إلا بانعدام كل أجزائه أو شيء منها فإن قيل قالوا المركب من الأجزاء الموجودة قد يكون اعتباريًّا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الإنسان والحجر أجيب بأن المراد من ذلك هو أنه ليس بموجودًا واحدًا يقوم به وجود غير وجودات الأجزاء وإلا فقد صرحوا بأن المركب في الخارج قد يكون عين حقيقة الآحاد الخارجية كالعشرة من الرجال هذا إذا أريد معروض الهيئة الاجتماعية أما إذا أريد مجموع العارض والمعروض فليس مما نحن فيه لأنه معدوم وأما إمكانها فلافتقارها إلى جزئها الممكن ومعلوم أن المفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان.

(قوله: كانت موجودة قبل وجود نفسها إلخ) وذلك لأن الكلام في المؤثر المستقل ولا خفاء في لزوم تقدمه فلا يرد ما يقال من أنّا لا نسلم استحالة كون الجملة علة تامة لنفسها إنّما يستحيل لو لزم تقدمها وهو ممنوع لما سبق أنّ العلة

(قوله: وتلك الجملة موجود إلخ) أما أنها موجود فلوجود جميع آحادها وأما أنها ممكن فلإمكان تلك الآحاد المأخوذة فيها اهـ منه.

على المتناهي إذ المراد هنا هو تلك الآحاد بحيث لا يخرج عنها واحد منها وهذا اعتبار معقول في الأمور المتناهية وغير المتناهية **(ولا جزءًا منها)** وإلا أوجد ذلك الجزء نفسه لأنّ موجد الكل موجد لأجزائه ومن جملتها ذلك الجزء وذلك محال **(للدور)** المستحيل والمراد بالدور هنا لازمه **(بل)** المؤثر المستقل بها يكون

التامة للمركب يمتنع تقدمها فضلًا عن أن يجب **(قوله: لأنّ موجد الكل موجد لأجزائه)** قال في الحاشية لأنّ الكلام في الموجد المستقل انتهى أي ولا خفاء في لزوم كون الموجد المستقل للمركب فاعلًا في كلّ جزء منه فاندفع ما يقال أنّا لا نسلم استحالة كون العلة الفاعلية للسلسلة بعض أجزائها إنّما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من أجزائها حتّى نفسه وهو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المركب مستندًا إلى غير فاعله كالخشب من السرير فإنّها مستندة إلى غير النجار فعلته المستقلة ليست هي النجار وحده بل هو مع فاعل الخشبات لكن بقي أنّه إن أريد بكون العلة المستقلة علة لكل جزء أنّها بنفسها علة مستقلة حتّى تكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء فممنوع ضرورة أنّ المركب قد يكون بحيث يحدث أجزاؤه شيئًا فشيئًا فعند حدوث الجزء الأوّل إن لم توجد العلة المستقلة المفروضة لزم تقدّم المعلول على علته وإن وجدت لزم تخلّف المعلولات الأخر عن علتها والكل باطل وإن أريد أنّها علة لكل جزء بنفسها أو بجزئها من غير افتقار إلى أمر خارج بحيث إذا كان المعلول مرتب الأجزاء كانت علته أيضًا كذلك فيرد أنّه يجوز أن يكون من أجزاء السلسلة ما هو علة لها بهذا المعنى وهو مجموع الأجزاء التي لا يخرج منها إلّا المعلول المحض المتأخر عن

(قوله: ولا جزءًا منها إلخ) ولا يرد عليه ما أورده المحشي الدواني من أن الذات المستقل فيه أو جزئه الذي هو ما فوق المعلول الآخر إلى غير نهاية لاشتماله على علل جميع الأجزاء أو داخل في هذا المجموع أيضًا فلا شيء فوق هذا المجموع يكون علة إلا الواجب وهو المطلوب اهـ، منه.

(قوله: والمراد بالدور إلخ) فلا يرد أن هذا دليل على إثبات الواجب عن غير احتياجه إلى إبطاله الدور اهـ، منه.

(خارجًا) فيكون **(واجبًا)** بالذات لأن الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات لا يكون إلا واجبًا لانحصار الموجود في الواجب والممكن **(يوجب)** فيكون لا محالة **(شيئًا من الجملة)** أي جزءًا من أجزائها ....

الكل من غير أن يلزم عليَّة الشيء لنفسه كذا حققه بعضهم.

(قوله: لانحصار الموجود في الواجب والممكن إلخ) إشارة إلى دفع ما يقال من أنّا لا نسلم أن الخارج من السلسلة يكون واجبًا لجواز أن توجد سلاسل غير متناهية كل منها تستند إلى علة خارجة منها داخلة في سلسلة أخرى من غير انتهاء إلى الواجب فليتأمل ثم في شرح المقاصد ما حاصله أنه إن قيل الدليل منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات فإن علتها ليست نفسها ولا جزءًا منها لما ذكر ولا خارجًا لاستلزامه مع تعدد الواجب معلوليته واجتماع المؤثرين على معلول إن كان علة لكل جزء وأحدهما إن كان علة لبعض الأجزاء أجيب بأن الفاعل المستقل فيما نحن فيه لا يمكن أن يكون جزءًا من الجملة للزوم كونه علة لنفسه تحقيقًا لمعنى الاستقلال بخلاف المركب من الواجب والممكنات فإنه يجوز أن يستقل بإيجاده بعض أجزائه الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره انتهى.

(أقول) إن أريد من استقلاله بإيجاده كل جزء من أجزائه استلزم علية الشيء لنفسه أيضًا ومعلولية الواجب وإن أريد استقلاله بإيجاده غيره من الأجزاء فيرد عليه مع أنه يناقض ما سبق من لزوم كون العلة المستقلة للمركب علة لكل جزء منه أنه لِمَ لا يجوز ذلك فيما نحن فيه فتدبر.

ثم قال: **(والدليل)** منع آخر وهو أنّا لا نسلم افتقار السلسلة المفروضة إلى علة غير علل الآحاد وإنما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعلل كل منهما بالآخر وقولكم إنها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن أين يلزم الافتقار إلى علة أخرى وما يقال إن وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال من التحصيل انتهى أقول إن أريد أن وجودات الآحاد غير وجود كل

(قوله: أي جزءًا إلخ) وهذا لا ينافي استقلاله وقد فرض أنه واقع به لا بغيره للدور اهـ، منه.

إذ لو وقع جميع الأجزاء بغير ذلك الخارج كان المجموع واقعًا بغيره ....

منها على الانفراد فهو كلام صحيح ذو تحصيل ضرورة صحة أن يقال هذه الدار تسع كلًّا من الآحاد ولا تسع جميعها وإن أريد أنها غير وجود كلها جميعًا فباطل فضلًا عن خلوه عن التحصيل فليتأمل ثم اعلم أن الآحاد قد تعتبر فردًا فردًا من غير اعتبار كونها معروضة للهيئة الاجتماعية فهي بهذا الاعتبار موجودات متعددة لا موجود واحد وقد تعتبر معروضة للهيئة الاجتماعية بحيث تكون الهيئة خارجة وهي بهذا الاعتبار موجود واحد وحدة اعتبارية مركب من الموجودات المتعددة وكلامنا إنما هو في هذا وقد تعتبر بالهيئة الاجتماعية بحيث تكون داخلة في المركب وبهذا الاعتبار مركب معدوم لا موجود ضرورة انعدام جزئه الذي هو الهيئة إذا عرفت هذا فالمركب الذي كلامنا فيه إذا كان كل من آحاده معلولًا لما قبله إلى غير النهاية فله جهتان إحداهما كون كل من آحاده جزءًا مادة ذلك المجموع المركب والثانية كون كل منها سوى المعلول الأخير علة فاعلية لما يليه منها ومجموع تلك الآحاد بتينك الجهتين علة تامة لهذا المركب ولا حجر في اتحادهما لما مرّ أن لزوم تقدم العلة على المعلول إنما هو في العلة الغير التامة وأيضًا لا حجر في كون بعض منها علة فاعلية مستقلة له بالمعنى الذي سبق من بعض المحققين من غير لزوم شيء من المحذورات فظهر أن المركب من الواجب وجميع الممكنات كما نحن فيه في جواز كونه علة تامة لنفسه كما أن ما نحن فيه مثله في جواز كون مؤثره المستقل جزءًا منه بلا فرق فالتحقيق الذي يندفع به جميع الشبه هو أن استقلال المؤثر لا يكون إلا بأن يكون وجوده بذاته مستغنيًا عن جميع ما سواه إذ لو كان من غير لم يكن مستقلًّا في التأثير بل كان بتوسط ذلك الغير ومن المعلومات الجلية امتناع استقلال الممكن في التأثير في الغير بهذا المعنى فثبت أن ذلك المؤثر لا يكون إلا واجبًا غنيًّا عما سواه وهو المطلوب فتفطن فإنه تحقيق بديع.

(**قوله: إذ لو وقع جميع الأجزاء بغير إلخ**) أقول عدم وقوع جزء من أجزائها بذلك الخارج لا يستلزم وقوع جميعها بغير ذلك الخارج لجواز أن لا يوجد الخارج شيئًا منها

(**قوله: واقعًا بغيره**) لأن الاستقلال أعم من أن يكون علة لا بلا واسطة أو معها اهـ، منه.

إذ ليس في المجموع شيء سوى الأجزاء فلم يكن ذلك الخارج علة للمجموع فإذا كان الخارج الواجب موجدًا لجزءٍ من أجزاء الجملة **(فينقطع)** إلى ذلك الجزء سلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبًا بالذات وعدم جواز أن يكون ذلك الجزء معلولًا لشيء من أجزاء الجملة لامتناع توارد العلتين

على الانفراد بل يوجد جميعها فلا يوجب الانتهاء إلى الواجب انقطاع السلسلة كما قال في شرح المقاصد ما حاصله أنه وإن سلم لزوم الانتهاء إلى الواجب فلا نسلم لزوم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودًا ممكنًا مستندًا إلى الواجب انتهى إلا أن يقال وقوع الجميع بالمعنى الذي نحن فيه بالخارج يستلزم وقوع شيء من أجزائه به على الانفراد فإنه وإن سبق أن حكمها بالانفراد قد يغاير حكمها بالاجتماع لكن لا عكس ضرورة أنه كلما صدق أن الدار تسع جميع الآحاد صدق أنها تسع كلًّا منها على الانفراد فتدبر فإنه دقيق.

(قوله: إذ ليس في المجموع شيء سوى الأجزاء إلخ) أقول إن أراد بقوله فيما سبق وتلك الجملة موجود ممكن أنها موجود سوى الأجزاء فمع أنه ممنوع كما مر ينافي ما هنا وإن أراد به أنها موجود هو نفس الأجزاء كما هنا فيتضح ورود المنع الذي مر من أنّا لا نسلم افتقار السلسلة إلى غير علل الآحاد فافهم.

(قوله: فلم يكن ذلك الخارج إلخ) إن قيل كما سبق إن عدم وقوع شيء من أجزائها بالخارج لا يستلزم وقوع جميعها بغيره كذلك لا يستلزم وقوع شيء منها به وقوع جميعها به مع أنه المطلوب.

(قلت) لما كان الكلام في المؤثر المستقل فلا جرم في أن ثبوت تأثيره في شيء منها يوجب تأثيره في جميعها تحقيقًا لمعنى الاستقلال كما مر فتدبر فإن قيل إذا كان المطلوب إثبات كون الخارج مؤثرًا مستقلًّا في الجميع كفى في البيان أن يقال إذ بطل كون المجموع وكذا كون جزئه علة لذلك المجموع بقي كون الخارج علة له فيكون واجبًا موجدًا للجميع فتنقطع إليه سلسلة الممكنات من غير افتقار إلى

(قوله: واجبًا بالذات) فلا يجوز أن يكون هو معلولًا بجزء آخر منها حتى لا ينقطع السلسلة اهـ، منه.

المستقلتين على واحد لأن الكلام في المؤثر المستقل فيلزم الخلف من وجهين لأن المفروض أن السلسلة غير منقطعة وأن كل جزء منها معلول لجزء آخر منها **(ولأنا نفصل من السلسلة جملة بنقصان واحد)** من طرفها المتناهي فيحصل جملتان إحداهما من المعلول المحض والثانية من الذي فوقه **(ثم نطبق بين)** هاتين **(الجملتين)** من طرفهما المتناهي فالأول من إحداهما بإزاء الأول من الأخرى والثاني بإزاء الثاني وهلم **(فإن وقع بإزاء كل جزء من)** الجملة **(التامة جزء من)** الجملة **(الناقصة لزم تساوي الكل)** وهو التامة **(والجزء)** وهو الناقصة وهو محال ضرورة **(وإلا)** يكن بإزاء

زيادة المقدمة القائلة بإيجاد الخارج لشيء من الجملة ثم بيان استلزامه لإيجاد الجميع **(قلت)** لما كان مبنى انقطاع السلسلة كما مر على إيجاد الخارج لجزء منها لما سبق من أن الانتهاء في الواجب لا يوجب بطلان التسلسل زادوا في الدليل تلك المقدمة دفعًا لهذا وإليه أشار **«مد ظله»** بقوله فينقطع إلى ذلك الجزء دون أن يقول إلى الواجب فاحفظه فإنه من الدقائق التي لا ينبغي أن يمسك عنها.

(قوله: ثم نطبق إلخ) وهذا البرهان يسمى برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعي تناهيه كما قالوا ثم الحق أن التطبيق الإجمالي العقلي كاف في جريانه خلافًا لمن خالف في ذلك كما لا يخفى على من راجع المطولات.

(قوله: وهو محال ضرورة إلخ) اعترض بأنّا نختار أنه يقع بإزاء كل من التامة جزء من الناقصة ولا نسلم لزوم التساوي فإن ذلك يجوز أن يكون لعدم التناهي لا للتساوي وإن سمي مجرد ذلك تساويًا فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة التي نقص شيء من جانبها المتناهي إنما يستحيل فيما بين المتناهيتين المتفاوتتين بكون عدد إحداهما فوق عدد الأخرى لا بين غير المتناهيتين وذلك كما يقال

(قوله: لزم تساوي إلخ) وأقول تساوي الزائد والناقص إنما يستحيل في المتناهي وأما في غير المتناهي فلا لعدم التناهي وقد أوضحت ذلك في حواشي شرح العقائد فراجع اهـ، منه.

وقال أيضًا وليس لك أن تقول لا مساواة ولا تفاوت لعدم التناهي وإنما هما عند التحديد لأنّا نقول ذلك إنما هو في غير المتناهي بمعنى أن لا ينتهي في الوجود بالفعل مع عدم التناهي فإن أحد الأمرين لازم فيه قطعًا لأن تحديده بالوجود حاصل اهـ، منه.

كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة وجد في الزائدة جزء لا يوجد بإزائه من الناقصة شيء فعند هذا الجزء **(انقطعت الناقصة فتناهت التامة)** لأنها لا تزيد عليها إلا بواحد والزائد على المتناهي بالقدر المتناهي متناه بلا شبهة فلزم التناهي على تقدير اللاتناهي وهو محال **(ولأنها)** أي سلسلة العلل والمعلولات **(لما اشتملت على معلول محض)** لا يكون علة لشيء **(لزم اشتمالها على علة محضة)** لم تكن معلولة لشيء **(تحقيقًا للتكافؤ)** بين المتضايفين فإن العلية والمعلولية متضايفتان ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود بمعنى إذا وجد أحد المتضايفين وجد الآخر فلا بد أن يوجد بإزاء كل واحد من أحدهما واحد من الآخر فلو لم تنته السلسلة إلى علة محضة مع اشتمالها على معلول محض لزم معلولية بلا علية لزيادة عدد المعلوليات على عدد العليات بواحدة فلا يتحقق التكافؤ **(ولأنّا)** نعزل المعلول المحض من

مقدورات الله تعالى لاختصاصها بالممكنات أقل من معلوماته لشمولها الممتنعات أيضًا والحاصل من تضعيف الواحد مرارًا غير متناهية أقل من الحاصل من تضعيف الاثنين كذلك إلى غير ذلك مع لا تناهي السلسلتين وأجيب بدعوى الضرورة في ذلك كما أشار إليه رحمه الله وبأنّا لا نسلم لا تناهى المقدورات ونحوها بالمعنى الذي نحن فيه بل بمعنى أنها لا تقف عند حد لا يكون فوقه مقدور أو معلوم أو عدد آخر وبهذا يجاب عن نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزم أن تكون سلسلة الأعداد ونحوها متناهية لكن أقول في كون لا تناهي المعلومات بالمعنى اللائق فيه تأمل فليتأمل والتفصيل موكول إلى المفصلات.

(قوله: مع اشتمالها على معلول إلخ) قد يقال إن المكافئ لمعلولية المعلول المحض هو علية الذي فوقه بلا واسطة وإن كان معلولًا أيضًا لا عليَّة العلة المحضة ويجاب بأنه نعم كذلك لكن المراد أنه لا بد أن يكون بإزاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة كذا قالوا.

(قوله: ولأنّا نعزل المعلول المحض إلخ) هذا هو الاستدلال السابق كما في شرح المقاصد إلا أنه يغايره بالعبارة والاعتبار.

....

السلسلة و(**نجعل كلا من الآحاد التي فوقه**) أي فوق المعلول المحض (**متعددًا باعتبار وصفي العلية والمعلولية**) فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار لأن الشيء من حيث إنه علة مغاير له من حيث إنه معلول (**ثم نطبق بين**) سلسلتي (**وصفي العلية والمعلولية**) فيما فوق المعلول المحض (**فيلزم لضرورة سبق العلة**) على المعلول (**زيادة العلية**) على المعلولية بواحدة (**وتتناهيان**) ضرورة تناهي الزائد على المتناهي بالقدر المتناهي (**ولأنه**) أي الشأن (**لو انقسمت**) السلسلة المفروضة (**بمتساويين فزوج وإلا ففرد وكل منهما**) أي من الزوج والفرد (**أقل بواحد مما فوقه**) كالاثنين من الثلاثة والثلاثة من الأربعة (**فتتناهيان**) لأن كل عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهيًا لأنه محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي مما فوقه هذا وقد يقال إن عدم الانقسام بمتساويين أعم من أن ينتهي الانقسام لكن لم يكن بمتساويين ومن أن لا ينتهي والأول هو الفرد والثاني ليس بفرد ولا زوج فإنهما من خواص المتناهي.

(**قوله: وقد يقال إن عدم الانقسام إلخ**) قد يطوي حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون أقل من آخر فيكون متناهيًا لكن المنع ظاهر مما مرّ.

(**قوله: ونحن نقول إلخ**) وأنا أقول هذا إنما يتم لو سلم أن الانقسام بالفعل ونفس الأمر من خواص المتناهي وهو ممنوع بل أول النزاع فإن القائل باللاتناهي لا ينكر انقسام غير المتناهي وهو ظاهر نعم يجعل الفردية والزوجية من خواصه وهو لا يضره إذ له أن يقول إن غير المتناهي ليس بزوج ولا فرد بل مقسم غيرهما فتدبر.

(**قوله: فإنهما من خواص المتناهي إلخ**) أقول عدم اتصاف غير المتناهي بهما مع فرض وجود الآحاد جميعًا كما في غير المتناهي بالفعل غير مسلم فإن الآحاد على تقدير وجودها جميعًا كانت منقسمة بالفعل بديهة وإن كانت غير متناهية وكانت انقساماتها كذلك فلا يخلو إما أن يكون كل من تلك الانقسامات الحاصلة بالفعل بمتساويين أو لا. فعلى الأول يكون جميع الآحاد زوجًا ضرورة انقسامها بتلك الانقسامات المتساوية وعلى الثاني يكون فردًا لأن المنقسم إلى غير متساويين حينئذ إنما يكون في واحد من الانقسامات لا غير فتأمل حق التأمل اهـ، منه.

خاتمة

في بيان أن كلًّا من الصورة والمادة والغاية **(قد يقال)** بالاشتراك لمعنى غير ما سبق فيقال **(الصورة لكل هيئة)** حاصلة **(في)** أمر **(قابل)** لها **(وحداني بالذات أو**

(قوله: بالاشتراك لمعنى غير ما سبق إلخ) بيان ذلك أن كلًّا منهما يقال على معنيين فالمادة تقال على جزء المركب الذي هو معه بالقوة والصورة على جزئه الذي هو معه بالفعل ثم إنهما قد يكونان جوهرين كما في المركب الحقيقي وقد تكون المادة جسمًا والصورة عرضًا كما في المركب الصناعي مثل السيف والسرير فإن الهيئة التي أحدثها النجار له مثلًا وسميت الصورة السريرية إنما هي عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها وهما بهذا المعنى لما اعتبرت الجزئية في مفهومهما لم يكونا مادة وصورة إلا بالإضافة إلى المركب منهما ويمتنع إضافة إحداهما إلى الأخرى بعنوان المادة والصورة فلا يقال المادة مادة الصورة أو الصورة صورة المادة بل يقال إن المادة محل الصورة والصورة حالة في المادة جوهرية كانت أو عرضية وقد يقال المادة بمعنى محل الهيئة والصورة بمعنى الهيئة القائمة به ويضاف كل منهما بهذا المعنى إلى الأخرى لا إلى المركب منهما فيقال في السرير الخشب مادة الصورة أي محلها والهيئة صورة المادة أي قائمة بالخشب ولا يقال الخشب مادة السرير لأنه ليس محله ولا الهيئة صورة السرير لأنها ليست قائمة به بل بخشبه بخلافهما بالمعنى الأول فإنهما جزءان للسرير كما يصرح به «**مد ظله**» قريبًا فتدبر فالمعنيان للمادة والصورة بينهما عموم وخصوص من وجه لتصادقهما في المحل والهيئة اللذين اعتبرا جزءان للمركب وصدق المادة والصورة بالمعنى الأول دون الثاني في المحل والحال الجوهرين وصدقهما بالمعنى الثاني دون الأول في الهيئة ومحلها اللذين لم يعتبرا جزءين للمركب فافهم إذا تقرر هذا اندفع ما يتوهم أن الشارح مثل فيما سبق للمادة والصورة بالمعنى الأول بخشب السرير وهيئته فكيف يكون المعنى الثاني غير ما سبق وذلك لأن المراد هو التغاير بحسب المفهوم دون الصدق. لكن بقي بحث هو أن الإمام اعترض على تفسير العلة الصورية بأن الهيئة

....

بالاعتبار) فهي بهذا المعنى عرض بخلافها بالمعنى السابق **(و)** يقال **(المادة لمحلها)** أي محل تلك الهيئة بمعنى الأمر القابل **(كالبياض والجسم)** وبهذا الاعتبار يضاف كل منهما إلى الآخر بخلاف الاعتبار السابق فإنه لما كانت الجزئية معتبرة بذلك الاعتبار في مفهوميهما لم تكونا مادة وصورة إلا باعتبار الإضافة إلى المركب منهما **(والغاية لما ينتهي إليه الفعل وإن لم يكن له)** أي لما ينتهي إليه **(جهة عليه و)** لم يكن **(احتياج من الفعل إليه بل وإن لم يكن للفاعل قصد)** سواء كان مختارًا كالعثور على الكنز في حفر البئر أو لا كغاية الحركات الغير الإرادية مثل الوصول إلى الأرض لهبوط الحجر بخلاف الغاية بالاعتبار السابق فإنها ما لأجله الشيء بمعنى أن ذلك الشيء يحتاج في وجوده العيني إلى وجودها العقلي

السيفية صورة للسيف وليس ما يجب منها بالفعل إذ قد تكون تلك الصورة في الخشب مثلًا وأجاب عنه بأنّا لا نعني بوجوب المركب مع الصورة أن نوعها يوجبه بل نعني أن الصورة الشخصية السيفية مثلًا توجب السيف واعترض عليه المصنف بما حاصله أن هذا مشعر بأن المراد بالصورة في المركبات الصناعية أيضًا الجزء الذي يجب معه المركب بالفعل ولا يستقيم إلا إذا جعل السيف مثلًا اسمًا للمركب من المعروض والعارض بأن يكون كل منهما داخلًا فيه والظاهر أن إطلاق المادة والصورة في نحو هذه المركبات كائن بالمعنى الثاني انتهى أي لم يعتبر فيهما الجزئية لتلك المركبات فالسيف مثلًا اسم للمعروض من حيث العروض فحينئذ يكون تمثيل الشارح «**مد ظله**» فيما سبق للمادة والصورة بالمعنى الأول بخشب السرير وهيئته خلاف الظاهر فتدبر جدًا.

(قوله: بخلاف الغاية بالاعتبار إلخ) يريد بيان علية الغاية على وجه يندفع به ما يستبعد من كون المتأخر عن الشيء علة له.

(قوله: إلى وجودها العقلي إلخ) ومن هنا قالوا إن الغاية بماهيتها أي صورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها أي هويتها الخارجية معلول الفاعل بل لمعلوله الذي هو مآله الغاية وهذا هو معنى قولهم أو الفكر آخر العمل ثم لما رأوا إطلاق

....

بواسطة أنه يحتاج إلى العلة الفاعلية وهي في كونها علة تحتاج إلى تصور الغاية وقصدها ثم جعل بعض الممكنات علة لبعض ومؤثرًا فيه رأى الفلاسفة وبعض المليين **(ولما كان الموجد عندنا هو الله وحده فمعنى العلية والتأثير في الممكن هو التسبب العادي)** فإنه جرى عادة الله بأن يخلق ذلك الشيء عقب ذلك الممكن بحيث يتبادر إلى العقل أن وجوده موقوف على وجوده.

الغاية على ما لا يكون معلولًا بل قديمًا كما يقال الواجب تعالى غاية الغايات وما لا يكون مقصودًا سواء لم يكن لفاعله قصد أصلًا كغاية القوى الطبيعية أو كان لكن لا في هذه الصورة كالعشق وعلى الكنز في حفر البئر ذكروا لها معنى آخر وهو ما ينتهي إليه الفعل تعميمًا لإطلاقها على ما ذكر.

(قوله: موقوف على وجوده إلخ) أي بحيث يصح أن يقال وجد فوجد من غير أن يكون له تأثير فيه.

....

الباب الثالث في الأعراض

قدمها على الجواهر مع تقدم الجوهر بالطبع لأنه قد يستدل بأحوال الجواهر كما يستدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الأجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية.

(وفيه فصول):

الفصل الأول في مباحث المبحث الأوّل في تقسيم الموجود

(الفصل الأول) في مباحث المبحث الأول في تقسيم الموجود **(الموجود إن لم يُسْبَق بالعدم فقديم)** وهو الواجب وصفاته الحقيقية **(وإلا فحادث)** وهو قسمان جوهر وعرض **(فإ)** نه إ **(ن تَحَيَّزَ بذاته فهو جوهر أو بتبعيته)** بأن حل في المتحيز بالذات **(فـ)** ـهو **(عرض)** وإن لم يكن متحيزًا بذاته ولا حالًّا فيه فلم يعدّوه من أقسام الموجود لأنه لم يثبت وجوده عندنا إذ لم نجد دليلًا عليه وربما يستدل على امتناعه بأنه لو وجد لشاركه الباري تعالى في التجرد ويحتاج في الامتياز إلى فصل فيلزم التركيب في الباري

(قوله: في تقسيم الموجود إلخ) لينساق إلى بيان أقسام الأعراض.

(قوله: وهو الواجب إلخ) لما سيجيء من حدوث العالم[1] وهو ما سواهما.

(قوله: إذ لم نجد دليلًا عليه) أي دليلًا يعتنى به لما سيأتي من ضعف أدلته.

(قوله: فيلزم التركيب في الباري إلخ) وضعفه ظاهر فإن الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يوجب التركيب.

---

(١) (قوله: فالعالم) مشتق من العلم، وهو في الأصل اسم لما يعلم به الشيء، ثم غلب فيما يعلم به الصانع كالخاتم لما يختم به، ويسمى به كل جنس موجود من حيث إنه يعلم به الصانع سواء كان من ذوي العلم أو لا، وقد يخص بذوي العلم، ويقال: العالم اسم لذوي العلم، وعلى التقديرين إما اسم للمجموع أو للقدر المشترك، وصحة الجمع تؤيد الثاني.

من المشترك والمميز ثم العرض إما **(مختص بالحي كالحياة و)** ما يتبعها من **(العلم والإدراكات)** بالحواس الظاهرة والباطنة وسائر ما يتبعها **(أو غير مختص كالأكوان)** الأربعة من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون **(والمحسوسات)** أي المدركات بالحواس الظاهرة كما سيجيء تفصيلها إن شاء الله تعالى **(وقالوا)** يعني الفلاسفة **(الموجود إن كان وجوده لذاته)** بمعنى أنه لا يفتقر في الوجود إلى شيء أصلًا **(فواجب وإلا فممكن وهو إن استغنى)** في الوجود **(عن محل يقومه ويسمى)** ذلك المحل **(الموضوع فجوهر وإلا فعرض)** فالصور الجوهرية إنما تدخل في تعريف الجوهر دون العرض لأنها وإن افتقرت إلى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فإن المحل أعم كما أن الحال أعم من العرض لأن الحال قد يكون بحيث لا يتقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضًا والمحل موضوعًا ....

(قوله: وسائر ما يتبعها) أي الحياة كالقدرة والإرادة والإدراكات كاللذة والألم هذا على أكثر النسخ التي لم يوجد فيه لفظ وما يتبعها بعد قوله كالحياة وأما على النسخة التي يوجد فيها ذلك فالضمير الثاني للإدراكات لا غير.

(قوله: الأربعة) وزاد بعضهم الكون وهو الحصول الأول في الحيز عقيب العدم.

(قوله: بمعنى أنه لا يفتقر إلخ) فسره بها دفعًا لتوهم كون وجوده معلولًا سيما لذاته الذي هو عين الوجود عندهم فتدبر.

(قوله: فيسمى صورة إلخ) أي فقط وكذا قوله ومحلها مادة أي فقط.

(قوله: فيسمى الحال عرضًا) أي كما يسمى صورة كما مر.

(قوله: والمحل موضوعًا) أي كما يسمى مادة كما سبق أيضًا وإنما قيدنا الصورة والمادة بما ذكر ليحسن التقابل وتحقيق ذلك أن ملاقاة موجود لموجود إن كانت بالتمام بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل لأحدهما صفة من الآخر تسمى حلولًا كملاقاة السواد للجسم أولًا بالتمام بل بالمجاورة تسمى مجاورة ومن

....

(وأجناسه) العالية بحكم الاستقراء تسعة **(الكم والكيف والأين والإضافة والمتى**

هنا يقال إن وجود العرض في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فإنه أمر مغاير لوجوده في نفسه زائل عنه عند انتقاله إلى مكان آخر كما سيصرح به.

(قوله: بحكم الاستقراء إلخ) ولذا نقل عن الشيخ الرئيس أنه لا يمكن إثبات أنها ليست أقل أو أكثر وما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخلو عن ضعف ثم إنهم زعموا أن كلًّا منها جنس لما تحته لا عرض عام وإن الموجود ليس جنسًا للجوهر والعرض ولا العرض جنسًا للأعراض ولا النسبة لأقسامها وبينوا ذلك بأن المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته فيكون ذاتيًّا لما تحته بخلاف العرض فإن معناه ما يعرض للموضوع وعروض للشيء للشيء إنما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيًّا وكذا النسبة للأعراض النسبية فإنهم لا يعنون بها ما تدخل النسبة في ذواتها سوى الإضافة وإن الموجود مقول بالتشكيك على الجوهر والأعراض ويمكن تعقل كل منهما مع الشك في وجوده. فلا يكون جنسًا والتعريف بالموجود في موضوع أو لا في موضوع رسم لأحد وبالجملة ما ذكر مع ضعف أكثر مقدماته غير تام لجواز أن يكون للكل أو للبعض منها ذاتي مشترك هو الجنس فلا معوّل سوى الاستقراء ثم قد يقال إن الحصر منقوض بنحو الوحدة والنقطة والوجود والوجوب والإمكان فإن كلًّا منها ليس نفس إحدى المقولات ولا مندرجًا تحتها أما الأوليان فلأنهما ليستا من غير الكيف لأنهما لا تقتضيان قسمة ولا نسبة ولا من الكيف لحصرهم الكيف في الأقسام الأربعة التي ليستا منها وأما الوجود فلأنه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لأن من بيان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشيء بلا وجود وأما مثل الوجوب والإمكان فلأنه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر والجواب بأنها أمور عدمية والحصر إنما هو في الأمور الوجودية ممنوع بكلتا مقدمتيه أما الأولى فلأن الوجود أصل الوجوديات والنقطة ذات وضع فهي وجودية وأما الثانية فلأن كثيرًا من

....

والوضع والملك) ويسمى الجدة **(وأن يفعل وأن ينفعل)** ولما كان هذان المقولان أمرين متجددين غير قارّين اختير لهما لفظ أن يفعل وأن ينفعل دون الفعل والانفعال لأنهما يقالان للحاصل بعد الحركة **(و)** البحث الثاني أن **(امتناع قيام العرض بنفسه أو بأكثر من محل واحد بالذات أو بالاجتماع كوحدة العشرة)** فإن الوحدة عرض قائم بمجموع عدد صار باعتبار الاجتماع شيئًا واحدًا **(وحياة البنية المتجزئة)** فإن الحياة عرض قائم بالأعضاء الصائرة بالاجتماع شيئًا واحدًا **(ضروري)** حتى إن الأول لا يحتاج إلى التنبيه أيضًا وأما الثاني فقد يُنَبّه عليه بأن حصول عرض واحد في محلّين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لجاز هذا وهو ضروري البطلان ولخفائه وافتقاره إلى التنبيه جوزه البعض زعمًا أن القرب قائم بالمتقاربين والأخوة بالأخوين إلى غير ذلك من الأوصاف المتحدة في الجانبين بخلاف مثل الأبوّة والبنوّة.

المقولات ليس من الأعيان الخارجية كالإضافة والفعل والانفعال فالجواب الحق أنها خارجة ولا يقدح ذلك في الحصر لأن معناه أن الأجناس العالية لما يحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشرة وهذا لا ينافي وجود شيء لا يكون جنسًا عاليًا ولا مندرجًا تحته كذا قالوا.

(قوله: فقد ينبه عليه إلخ) إما لبيان لم أو لإزالة خفائه وبالثاني صرح الشارح بقوله ولخفائه.

(قوله: وهو ضروري البطلان إلخ) هذا هو المزيل للخفاء وأما المبين للميتة فقد قالوا هو أن تشخص العرض إنما هو بالمحل بمعنى أن محله مستقل بتشخيصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع علتين على معلول هو تشخص ذلك العرض.

(قوله: بخلاف مثل الأبوة إلخ) قال في شرح المقاصد فإن قيام الأبوة بالأب والبنوة بالابن إلخ **(أقول)** فيه تأمل لأن كلًّا منهما قائم بمجموعهما كالأخوة القائمة بالأخوين غاية الأمر أنه لما اعتبرت تلك النسبة القائمة بكليهما تارة مبتدئة من الأب وتارة من الابن جعل لها اسمان نظرًا إلى الاعتبارين دون نحو الأخوة والقرب فافهم.

....

(و) رد بأنّا لا نسلم أن **(العرض في مثل القرب والجوار والتركب)** واحد بالشخص قائم بالطرفين بل **(متعدد)** والقائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الأمر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص[(١)] **(و)** البحث الثالث أن العرض **(يستحيل انتقاله من محله)** إلى محل آخر **(لأن وجوده في نفسه هو وجوده في محله)** بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما

(قوله: ورد بأنّا لا نسلم أن العرض إلخ) أقول هنا بحث وهو أن قول المتن امتناع قيام العرض بأكثر من محل إلخ مصرح بجواز قيام العرض الواحد بمجموع أجزاء صارت بالاجتماع شيئًا واحدًا فإنه لا نزاع في جوازه كما قال في شرح المقاصد فإن قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الأضلاع الثلاثة المحيطة بسطح والحياة بالبنية المتجزئة إلى الأعضاء والقيام بمجموع أجزاء زيد قلنا المتنازع هو أن يكون العرض القائم بمحل هو بعينه القائم بمحل آخر لا أن يكون العرض الواحد قائمًا بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلًّا واحدًا كما في هذه الأمثلة انتهى. أي فإنه لا نزاع في جوازه وحينئذ كان الجواب المطابق أن يقال إن أريد بوحدة نحو القرب القائم بالمتقاربين الوحدة الحقيقية فممنوع ضرورة أنه متعدد في الحقيقة وإن أريد بها الوحدة الاعتبارية فمسلم لكن لا نسلم امتناع قيامه بالمتقاربين ضرورة أنهما واحد بالاجتماع ولا نزاع فيه ويمكن أن يحمل قول المصنف وإن العرض في مثل القرب إلخ. على هذا الجواب لكن لا يلائمه قول الشارح «**مد ظله**» لا نسلم أنه واحد بالشخص وإن تبع فيه المصنف في شرح المقاصد لأن الواحد الاعتباري المتعدد بالحقيقة أيضًا واحد بالشخص إلا أن يقال إن المراد بالواحد بالشخص هو الواحد الحقيقي ومن الواحد بالنوع الاعتباري فتدبر جدًّا.

---

(١) هذا ردٌّ على من جوز قيام العرض كأبي الهذيل العلاف، فإنه قال بأن بعض أنواع كلام الله تعالى لا في محل، وكبعض البصريين القائلين بإرادة قائمة لا في محل كما في (شرح المواقف). قال السعد في (شرح المقاصد): قد يكون من الضروريات ما يشتبه على بعض الأذهان، فيورد في المطالب العلمية، ويذكر في معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الضرورة، وقد=

عين الإشارة إلى الآخر فيكون زواله عن ذلك المحل زوالًا عن وجوده بخلاف وجود الجسم في المكان فإنه مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند انتقاله إلى مكان آخر وليس ذلك زوالًا عن وجوده فتأمل.

(ولأن تشخصه) ليس لذاته وإلا انحصر نوعه في فرد لامتناع تخلف المعلول عن علته ولا لمنفصل لأن نسبته إلى الكل سواء فإفادته هذا التشخص دون ذلك ترجيح بلا مرجح فتعين أنه **(ليس إلا بمحله)** فيستحيل انتقاله لأن الانتقال لا

(قوله: بخلاف وجود الجسم إلخ) واعترض كما في شرح المقاصد بما حاصله أن المحل الذي يحتاج إليه العرض لا بد أن يكون معينًا لأن ما لا تعين له لا وجود له وما لا وجود له لا يكون محلًّا للموجود لكن لا بتعين مخصوص بل بتعين ما سواء كان هذا أو ذاك فحينئذ لا فرق بين العرض والجسم فإن الجسم أيضًا محتاج إلى حيز معين لا بخصوصه بل بتعين ما ولا يمتنع انتقاله عنه انتهى.

(أقول) قد مر تحقيق أن وجود العرض في نفسه هو وجوده في محله بمعنى أنه بينه وبينه ملاقاة تامة بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر ولا كذلك الجسم مع محله فاحفظه فإنه يندفع به ما يقال لا نسلم أن وجوده في نفسه هو وجوده في محله إذ يصح تخلل الفاء بينهما كما يقال وجد فقام بالمحل فافهم.

(قوله: فتعين أنه ليس إلا إلخ) إن قيل لا نسلم الانحصار فيما ذكر لبقاء احتمال أن يكون تشخصه لما هو حال في العرض أو في محله قلت الاحتمالان باطلان بديهة أما الأول فلاستلزام الدور لأن الحال في الشيء لما كان محتاجًا إليه متأخر عنه فلو كان علة لتشخصه لكان متقدمًا عليه وأما الثاني فلأنا ننقل الكلام

(قوله: فإنه مغاير لوجوده الخ) ألا يرى أنه لا يكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر اهـ، منه.

(قوله: فتأمل) إشارة إلى منع اتحاد الوجودين اهـ، منه.

= يكون منها ما لا يحتاج إلى التنبيه أيضًا كامتناع قيام العرض بنفسه، فالقول به كما نقل عن أبي الهذيل: إن الله تعالى مريد بإرادة عرضية حادثة لا في محل يكون مكابرة محضة.

يتصور إلا مع بقاء الهوية ورد بأنّا لا نسلم أن نسبته إلى الكل سواء لجواز أن يكون له نسبة خاصة إلى هذا سيما إذا كان مختارًا **(وقد يتوهم من حدوث المثل في المجاور)** كحدوث الحرارة من مجاورة النار والرائحة من مجاورة المسك وغير ذلك **(أنه انتقال)** وليس كذلك بل هو حدوث مثل فيه بأحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل ثم الإفاضة عليه من المبدأ عند الحكماء **(و)** البحث الرابع أنه **(في جواز قيامه بالعرض)** الآخر إذ لا خلاف في امتناع قيامه بعرض هو نفسه **(خلاف مبني على الاختلاف)** الوارد **(في معنى القيام أنه)** أي معنى القيام **(التبعية في التحيز)** بمعنى أن تحيز الصفة يكون تبعًا لتحيز الموصوف فلا يتصور القيام بالعرض

إلى علة تشخصه فيدور أو يتسلسل فيرجع بالآخرة إلى المحل دفعًا لذلك.

(قوله: إلا مع بقاء الهوية إلخ) أي التشخص وقد يتمسك في امتناع انتقاله بأنه لو جاز فهو في حال انتقاله إما أن يكون في المحل المنتقل منه أو المنتقل إليه ضرورة امتناع كون العرض لا في محل والكل منهما باطل لأن ذلك استقرار وثبات لا انتقال على أن الثاني مستلزم لتقدم الشيء على نفسه ونقض بانتقال الجسم من حيز إلى آخر فتدبر.

(قوله: إذ لا خلاف في امتناع إلخ) لما سبق من أنه من الضروريات التي لا تحتاج إلى التنبيه.

(قوله: فلا يتصور القيام بالعرض إلخ) أقول لا كلام في أن المتحيز بالذات أي بلا تبعية شيء آخر هو الجوهر وأن العرض لا يتحيز إلا بتبعية شيء آخر وإن تحيزه ينتهي بالآخرة إلى الجوهر كما يأتي فحينئذ إن أريد بالتبعية في التحيز أن يكون هناك أمران يتحيزان يكون أحدهما تابعًا للآخر في ذلك والآخر متبوعًا بالنسبة إليه سواء كان المتبوع أيضًا تابعًا فيه لثالث أو لا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى وما يقال من أن كون أحدهما متبوعًا للآخر في التحيز ليس أولى من العكس ممنوع لجواز أن يكون فيهما معنى يقتضي تبعية أحدهما ومتبوعية الآخر في التحيز على ما أشار إليه الشارح «**مد ظله**» وأما كون الجوهر متبوعًا لكليهما في

....

لأنه متحيز بالتبع للجوهر فليس كونه متبوعًا لثالث أولى من كونه تابعًا له ومن كون الجوهر متبوعًا لذلك الثالث أيضًا بل هذا أولى لأنه قائم بنفسه ومتحيز بالذات **(أو الاختصاص الناعت)** وهو أن يختص شيء بآخر اختصاصًا به يصير ذلك الشيء نعتًا للآخر والآخر منعوتًا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات العقول عند الفلاسفة فضلًا عن أن يختص بالمتحيز بالذات ثم انتهاء قيام العرض إلى الجوهر مما لا نزاع فيه لكن لا يجب قيام الكل به لجواز أن يكون بمعنى الاختصاص الناعت فيما بين الأعراض بأن يكون عرض نعتًا لعرض لا للجوهر الذي إليه الانتهاء كالسرعة للحركة فإن المنعوت حقيقة بالسرعة هي

ذلك فلا ينافي كون أحدهما بالنسبة إلى الآخر أيضًا متبوعًا فيه كما هو واضح وإن أريد أن التبعية في التحيز لا يكون بأن يكون أحد الأمرين تابعًا والآخر متبوعًا متحيزًا بالذات من غير توسط شيء آخر فهو أول النزاع كما لا يخفى فالتحقيق أن قيام العرض بالعرض سواء بمعنى التبعية في التحيز أو الاختصاص الناعت جائز غاية الأمر أنه بالمعنى الأول أنه يختص بالتحيز دون الثاني فإنه يتأتى في المجردات أيضًا كما يأتي من الشارح «**مد ظله**» فاحفظه فإنه مما تفردنا به إذا وعيت ما تقرر من تحرير المقام ظهر أن الأولى في التعبير الآتي أن يقول فليس كون أحدهما متبوعًا للآخر أولى من كونه تابعًا له ومن كون الجوهر متبوعًا لكليهما فتدبره.

(قوله: لأنه متحيز بالتبع للجوهر إلخ) أقول على التعليل منع ظاهر مما سبق.

(قوله: لجواز أن يكون بمعنى الاختصاص إلخ) هذا موافق لما ذكره المصنف في شرح المقاصد لكنه قد سبق منا أن عدم وجوب قيام الكل بالجوهر وجواز قيام بعضها بالبعض ليس مخصوصًا بهذا المعنى بل يتم ذلك في معنى التبعية في التحيز أيضًا إلا أن قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لا يوجب انتهاءه إلى الجوهر بخلافه بالمعنى السابق كما مر مفصلًا آنفًا فتفطن.

....

الحركة لا الجسم فلهذا جوّزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وأجاب المتكلمون بأن كلًّا من السرعة والبطء ليس عرضًا زائدًا على الحركة قائمًا بها إذ هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الإضافة إلى حركة أخرى ولهذا يختلفان باختلاف الإضافة **(و)** الخامس من المباحث **(أن الجمهور من المتكلمين على امتناع بقاء العرض زمانين)** فإنه على التقضي والتجدد ينقضي واحد ويتجدّد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المنقضية والمتجددة بوقته إنما هو للقادر المختار وبقاؤه عبارة عن تجدّد الأمثال بإرادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض ومن هنا يحتاجان في بقائهما إلى المؤثر أن علة الاحتياج عندهم الحدوث لا الإمكان كما مر **(لأن مفهومه)** اللغوي **(ينبئ عن ذلك)** أي عن عدم البقاء ولهذا

(قوله: مع أن علة الاحتياج عندهم إلخ) أقول هذا مذكور في شرح المقاصد والمقصود منه بيان ما ألجأ المتكلمين إلى القول بامتناع بقاء الأعراض وحاصله أنهم لما جعلوا علة الاحتياج هو الحدوث دون الإمكان يلزمهم القول بذلك هربًا من لزوم القول بالاستغناء عن المؤثر حالة البقاء لأن الحدوث منتف في تلك الحالة فينتفي الاحتياج ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء العلة بخلاف الإمكان فإنه باق حالة البقاء أيضًا هذا ولكن فيه بحث فإنه إنما يتم لو أريد من الحدوث أول طريان الوجود ومن الاحتياج إلى المؤثر الافتقار إلى تأثيره إيجادًا أو إعدامًا أما لو كان المراد من الحدوث كونه مسبوقًا بالعدم ومن الاحتياج توقف الوجود أو العدم أو استمرارهما على أمر ما كما سبق فلا كما هو ظاهر فلا ضرورة لهم إلى القول بذلك في إثبات الاحتياج على أنه لو سلم إنما يفيد افتقار العرض بالذات والجسم بالعرض ولا يندفع عنهم شناعة استغناء الجسم من حيث ذاته حالة البقاء عن المؤثر فتدبر.

(قوله: أي عن عدم البقاء إلخ) كذا ذكروه لكن فيه بحث لأنهم إن أرادوا أن مفهوم العرض ينبئ عن عدم البقاء زمانين لما رأوا استعماله في نحو السحاب وهو غير باق زمانين فهو ممنوع بل أول النزاع وإن أرادوا أنه ينبئ عن طريان الوجود بعد العدم فهو الحدوث المشترك بين الجوهر والأعراض.

....

يسمى السحاب عارضًا ورد بأنه إنما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء **(ولأنه)** أي بقاء العرض **(يستلزم قيام عرض)** آخر هو **(البقاء به)** وقيام العرض بالعرض باطل لأن القيام هو التبعية في التحيز ورد بأنّا لا نسلم أن البقاء عرض بل هو أمر اعتباري لأنه عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه إلى الزمان الثاني على أنه لا يتم على من يجوّز قيام العرض بالعرض بناء على أنه هو الاختصاص الناعت **(ولامتناع زواله)** على تقدير بقائه وذلك **(لأنه)** أي زواله على تقدير البقاء **(إما بنفسه فيمتنع)** وجوده لأن ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد أصلًا ومنع بجواز أن يقتضي ذاته العدم لا مطلقًا بل في الزمان الثالث أو الرابع خاصة كما أن الحركة تقتضي العدم عقب الوجود خاصة **(أو بزوال شرطه)** فإن كان عرضًا أيضًا **(فيتسلسل)** لأنّا ننقل الكلام

(قوله: عن عدم الدوام إلخ) أقول مفهومه إنما ينبئ عن طريان الوجود كما مر لا عن عدم الدوام أو البقاء **(فإن قيل)** طريان الوجود ينافي الدوام قلت ممنوع إن أريد به الأبدية كما عليه المتكلمون من أبدية النفوس مع القول بحدوثها وطريان وجودها وإن أريد به الأزلية أو كلاهما فمسلم لكن يخرج الكلام عن الإنباء بحسب المفهوم الذي كلامنا فيه فتدبر جدًّا. وقد يقال إنه لو سلم ذلك الإنباء لغة فلا نسلم أنه يلزم في المعنى الاصطلاحي اعتبار تمام المعنى اللغوي.

(قوله: بناء على أنه هو الاختصاص الناعت إلخ) أقول قد مر أن عدم تمام ذلك ليس مبنيًّا على هذا المعنى فقط فتذكر.

(قوله: على تقدير بقائه إلخ) وقد يرد ذلك بالقلب بأن يقال لو لم يبق العرض ففناؤه أي عدمه عقيب الوجود حادث مفتقر إلى سبب فسببه إما نفسه أو غيره من زوال شرط أو طريان ضد أو وجود مؤثر والكل باطل بعين ما ذكرتم.

(قوله: تقتضي العدم عقيب الوجود إلخ) غاية الأمر أن ترجح بعض الأوقات للزوال يفتقر إلى شرط لئلا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة.

(قوله: أو بزوال شرطه) أي شرط وجود العرض كما في شرح المقاصد.

(قوله: فإن كان عرضًا) أي إن كان شرط وجود ذلك العرض عرضًا.

(قوله: فإن كان عرضًا إلخ) هذا على تقدير الفرق بين العرض والجوهر في هذا الحكم

إلى ذلك الشرط وهلم، وإن كان جوهرًا دار لأن بقاء الجوهر مشروط بالعرض، وردَّ بجواز أن يكون مشروطًا بأعراض تتجدّد في محالها على سبيل التبادل بأن يصير اللاحق بدل السابق في الشرطية حتى تنتهي إلى عرض لا يوجد الفاعل بدله فحينئذ يزول العرض لزوال شرطه **(أو بطريان ضدّه فيدور)** لأن طريان أحد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وموقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه لزم الدور وردّ بجواز أن يكون حدوث الطارئ وزوال الباقي في زمان واحد فاللازم الدور المعي وهو ليس بمحال **(أو بفاعل)** مختارًا كان أو موجبًا **(فـ)** ـيلزم أن يكون

(قوله: وإن كان جوهرًا دار إلخ) أي إن كان شرط وجود العرض جوهرًا لزم الدور لما تقرر أن بقاء الجوهر مشروط بالعرض أيضًا وفيه تأمل فإن اللازم من ذلك توقف وجود العرض على وجود الجوهر لا على بقائه فلا يكون ذلك مع توقف بقاء الجوهر على وجود العرض دورًا إلا أن يقال إن البقاء هو الوجود لكن بالنظر إلى الزمان الثاني والثالث وهكذا فليتأمل وبعد فيه أنهم متفقون على أن وجود العرض مشروط بالجوهر وبالجملة الأولى ترك هذا الترديد والاقتصار على لزوم التسلسل كما اقتصر عليه المصنف هنا وفي شرح المقاصد حيث قال وأما سببه زوال شرط من شرائط الوجود فينقل الكلام إلى زوال ذلك الشرط ويستلسل انتهى وذلك لأن الكلام في بيان امتناع كون سبب الزوال زوال الشرط لا في بيان امتناع اشتراطه بالعرض والجوهر فتبصر.

(قوله: ورد بجواز أن يكون مشروطًا إلخ) أقول فيه نظر فإن زوال الشيء وإن كان بطريق الانقطاع كما في الأمور المتجددة بتجدد الأمثال أمر حادث مفتقر إلى سبب فإذا نقل الكلام إليه يلزم التسلسل فافهم.

(قوله: وهو ليس بمحال) نعم يكون للطريان سبق بالذات وهو لا ينافي المعية الزمانية على أنه يجوز أن تكون العلة طريان الضد على المجاور ويكون طريانه على المحل وزوال الباقي عنه معًا بالذات أيضًا وذلك كدخول كل جزء من أجزاء الحلقة الدائرة في حيز الآخر وخروج الآخر عنه فإنه لا يتحقق أحدهما بدون الآخر من غير استحالة.

وإلا فالتسلسل لازم على التقديرين فافهم اهـ، منه.

له أثر ليصلح أنه مؤثر ولا يصلح أن **(يصير النفي المحض أثرًا)** وفيه أنّا لا نسلم أنه لا يصلح أثرًا كيف وهو حادث مفتقر إلى محدث ولو سلم فنختار أنه لفاعل بمعنى أن لا يفعل العرض أي يترك فعله لا بمعنى أن يفعل عدمه **(والكل)** من الأدلة الثلاثة **(ضعيف)** لما مر على أنه لو تمّ الدليل الأخير لزم أن لا تكون الأجسام باقية بل لزم أن لا يوجد شيء من الأجسام والأعراض ثم إنه أراد أن يفصل الأجناس المذكورة للعرض مقدمًا الكم لما يأتي فقال:

فصل في بيان الكم

(فصل) في بيان **(الكم)** هو **(عرض يقبل القسمة لذاته)** حتى إن غيره من الأجسام والأعراض إنما يقبلها **(بمعنى فرض شيء غير شيء)** بواسطته فإنك إذا تصوّرت شيئًا ولم تعتبر معه عددًا ولا مقدارًا لم يمكن لك فرض انقسامه وإنما فسر القسمة بما ذكر وهي القسمة الوهمية لأن الفعلية وهي الفصل والفك بالفعل

(قوله: مفتقر إلى محدث) فالفاعل يعدم فيكون أثره العدم.

(قوله: لا بمعنى أن يفعل عدمه إلخ) كما سبق مفصلًا.

(قوله: من الأدلة الثلاثة إلخ) سيما الأول فإنه احتجاج الظاهريين من المتكلمين.

(قوله: لزم أن لا يوجد شيء إلخ) وذلك بأن يقال لو وجد شيء منها لما جاز زواله لأنه أمر حادث مفتقر إلى سبب فسببه إما نفسه إلى آخر ما سبق والحق كما عليه المحققون أن العلم ببقاء بعض الأعراض سيما الأعراض القائمة بالنفوس كالعلوم والإدراكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الأجسام من غير تفرقة فإن كان هذا ضروريًّا فكذا ذاك وإن كان ذاك باطلًا فكذا هذا وليس التعويل في البقاء على مجرد المشاهدة حتى يرد الاعتراض بأن الأمثال المتجددة على الاستمرار قد تشاهد باقيًا كالماء المصبوب من الأنبوب.

(قوله: لما يأتي) أي في الكيف وليوافق التفصيل الإجمال.

(قوله: وهي القسمة الوهمية إلخ) ذكروا للكم خواص ثلاثًا إحداها القسمة

....

لا يقبله الكم المتصل لأن القابل يبقى مع المقبول وعند الفك الوارد على الجسم

الوهمية وهي كون الشيء بحيث يقدر بالبعض منه وذلك باشتماله على ما يعده أي يفنيه بالإسقاط عنه مرارًا إما بالفعل كما في الكم المنفصل كالأربعة تعد بالواحد أربع مرات وإما بالقوة كما في المتصل كالسنة تعد بالشهر والشهر باليوم واليوم بالساعة وثانيها القسمة الفعلية وهي الفصل بالفعل بأن يحدث له هويتان بعد أن كانت له هوية واحدة وثالثها المساواة واللامساواة بمعنى أنه إذا نسب إلى كم آخر فإما أن يكون مساويًا له أو أزيد أو أنقص لأنه لما اشتمل على أجزاء وهمية أو فعلية فإذا نسب إلى آخر لزم أن يكون عدد أجزائهما على التساوي أو التفاوت.

(قوله: لا يقبله الكم المتصل إلخ) وفي شرح المقاصد ما حاصله أن الإمام ذكر أن القسمة الوهمية هي التي يصح تعريف الكم بها لا الفعلية الانفكاكية ولا المساواة واللامساواة أما الفعلية فلأن قبولها من عوارض المتصل دون المنفصل فلا ينعكس تعريف مطلق الكم بها وأما المساواة فلأنها لما لم تكن تعرف إلا بالاتفاق في الكمية يكون تعريف الكم بها دورًا إلا أن يقال إن المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس مع المحل فلا حجر في أن يقصد في التعريف بها تعريف المعقول بالمحسوس ثم قال إن الإمام بنى كون قبول القسمة الانفكاكية الفعلية من عوارض المتصل دون المنفصل على أن قبول الشيء للشيء عبارة عن إمكان حصوله وعروضه له لكن من غير أن يحصل ويعرض بالفعل ولا شك أن الانقسام في المنفصل حاصل بالفعل وأما إذا أريد بالقبول أعم من الإمكان والفعل أعني فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله للمتصل والمنفصل ثم نقل أيضًا عن الإمام أنه قال القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار ولا يمكن حصولها له إذ عند حصولها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران إلى آخر ما قاله الشارح «**مد ظله**» فحينئذ أقول لا يخفى ما في هذا النقل من الاضطراب فإن تسليم كون قبول القسمة الفعلية بمعنى إمكان حصولها وعروضها إلخ من عوارض الكم المتصل ينافي ما تقرر آخرًا من استحالة عروضها للمقدار وعدم إمكان حصولها له كما قرره الشارح أيضًا وهو ظاهر فالتحقيق الذي يجمع به جوانب الكلام هو أن

....

لا يبقى الكم المتصل الأول بل يزول ويحصل هناك كمّان آخران نعم الكمّ المتصل معدّ المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار أي الكم المتصل ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام إذا عرفت هذا **(فـ)** اعلم أنه **(منفصل إن لم يكن لأجزائه حد مشترك)** وهو ما يكون نهاية لأحد الأجزاء وبداية للآخر بعينه **(وهو العدد)** لا غير لأن حقيقة المنفصل ما يجتمع من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك **(ومتصل إن كان)** لأجزائه حد مشترك فهو ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء متلاقية عند حد مشترك يكون بداية لأحد الأجزاء ونهاية بعينه للآخر **(وهو)** أي المتصل **(إن كان غير قارّ)** بحيث لا يمكن اجتماع أجزائه

قبول القسمة الفعلية الذي هو من عوارض المتصل وخصائصه إنما هو بمعنى حصولها بالقوة من غير أن تخرج إلى الفعل كما يفيده مقابلة الإمكان بالفعل والمستحيل الذي تقرر آخرًا هو عروضها وخروجها إلى الفعل فإنه إذا خرج إلى الفعل لم يبق المتصل بل يحدث مكانه المنفصل فلا منافاة نعم قبولها بمعنى إمكانها الأعم من القوة والفعل يشمل القسمين كما سبق ثم أقول لا بعد في أن يجعل قبول القسمة الخارجية إلى الفعل من عوارض الكم المتصل أيضًا لكن لا بمعنى أن نفس المقدار يكون معروضًا لها بل بمعنى أنه يعد المادة لقبولها كما أشار إليه الشارح «**مد ظله**» بقوله نعم إلخ. ولا استحالة فيه فتدبر فإنه دقيق.

(قوله: وهو العدد) وذلك كالخمسة فإنها إذا قسمت إلى اثنين وثلاثة لم يكن هناك حد مشترك وإن عين واحد منها للاشتراك كان الباقي أربعة لا خمسة وإن أخذ واحد خارج له صارت ستة.

(قوله: عند حد مشترك) لأن الأجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة وللسطح على خط مشترك وللجسم على سطح مشترك وكذا الزمان إذا اعتبر انقسامه فيتوهم فيه شيء هو الآن يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل.

(قوله: بحيث لا يمكن اجتماع إلخ) الأولى بحيث لا تجتمع أجزاؤه بإسقاط

(قوله: بحيث لا يمكن اجتماع الخ) فإن قيل إذا امتنع اجتماع أجزائه فما معنى اتصاله قلنا اتصاله إنما هو في الوهم دون الخارج اهـ منه.

في الوجود **(فزمان وإلا فمقدار)** وهو إن قبل القسمة في جهة واحدة فقط فهو**(خط أو)** قبلها في جهتين فهو **(سطح أو)** قبلها في الجهات الثلاث فهو **(جسم تعليمي وقد يؤخذ)** المقدار **(مع إضافة فيسمى الطول والعرض والعمق)** فيقال الطول على البعد المفروض أوّلا وعلى أطول الامتدادين والعرض على المفروض ثانيًا المقاطع للأوّل على زوايا قوائم وعلى أقصر البعدين والعمق على الامتداد الثالث المقاطع للأوّلين كذلك وكل منها مقدار مأخوذ مع إضافة فحينئذ لا تكون من الكميات الصرفة وأما نفس الامتدادات أعني الخط والسطح والجسم فمن الكميات المحضة **(وعند المتكلمين العدد اعتباري)** لأنه مركب من الوحدات

قيد الإمكان كما في شرح المقاصد لئلا ينافي ما يأتي عنه «**مد ظله**» من عدم التنافي بين أجزاء الزمان فتدبر.

(قوله: على الامتداد إلخ) وعلى الثخن المعتبر من أعلى الشيء إلى أسفله.

(قوله: لا تكون من الكميات الصرفة إلخ) بل مأخوذة من إضافة ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل.

(قوله: فمن الكميات المحضة إلخ) أي مأخوذة لا بشرط شيء وأما أخذها بشرط لا شيء فيمكن في الجسم التعليمي دون الآخرين أما الأول فلأنه يمكن تخيله بشرط أن لا يكون معه غيره حتى إن أصحاب الخلاء جوزوا وجود ذلك الخارج أيضًا وأما الآخران فلو أمكن أخذهما كذلك لأمكن تخيل السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح وحينئذ يلزم أن يكون للسطح حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض وأن يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون المتخيل جسمًا لا سطحًا أو خطًّا وهو محال كذا في شرح المقاصد أقول في إمكان تخيل الجسم التعليمي بشرط عدم الجسم الطبيعي نظر أيضًا إذ حينئذ يلزم أن يكون قائمًا بنفسه فلا يكون المتخيل عرضًا بل جسمًا وهو محال اللهم إلا أن يقال القيام بالغير ليس من ذاتيات الجسم التعليمي على ما سبق أن العرض المأخوذ في مفهومه ذلك ليس

والوحدة من الأمور الاعتبارية لما مر في باب الأمور العامة وكأن الخلاف منهم في وجود العدد مبني على نفي الوجود الذهني وإلا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الأمور الذهنية كما ذكره في شرح المقاصد **(والمقادير)** عندهم **(جواهر مجتمعة)** إذ الجسم عندهم مركب من أجزاء لا تتجزأ وهي منفصلة إلا أنه لصغر المفاصل التي تماست الأجزاء عليها لا يحس بانفصالها فلا اتصال ولا عرض هو متصل في نفسه **(أو نهايات وانقطاعات)** فإن السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح والجسم التعليمي مركب من السطوح التي هي أمور عدمية فالكل أمور عدمية **(والزمان وهمي إذ)** هو إما ماض أو مستقبل أو حاضر و**(لا وجود للماضي والمستقبل)** وهو ظاهر **(ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء)** إذ لو وجد فإما أن يكون منقسمًا أو لا وعلى تقدير الانقسام إما أن تكون أجزاؤه معا

جنسًا للأعراض فانتفاء تخيله لا يستلزم انتفاء الجسم التعليمي فتفطن جدًّا.

(قوله: من أجزاء لا تتجزأ إلخ) والمجتمع من ترتيبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره تتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره تتصف بالعرض والتفاوت راجع إلى قلة الأجزاء وكثرتها ثم احتج الحكماء على كون المقادير أعراضًا لا جواهر بأنها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة تجعل تارة مدورة لها سطح واحد وتارة مكعبة لها سطوح والمكعب تارة مستطيلًا يزداد طوله وينقص عرضه وتارة بالعكس وأجيب بأن الذي يتغير ويتبدل هو وضع الجواهر الفردة بعضها مع بعض فقد تجتمع وقد تفترق ولكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة فإن أريد بثبوت المقادير ثبوت هذه الهيئات فلا نزاع وإن أريد ثبوت أعراض قائمة بالجسم غير أجزائه وهيئات ترتيبها فممنوع.

(قوله: فالكل أمور عدمية إلخ) احتجت الفلاسفة على كونها وجودية بأنها ذوات أوضاع تشير إليها إشارة حسية بأنها هنا وهناك ولا إشارة إلى العدم وأجيب بأن الإشارة إنما هي إلى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتبًا مخصوصًا ولها نهايات هي أعدام وانقطاعات بمعنى أن الجواهر ليست بعدها جواهر أخر.

....

فيلزم اجتماع أجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه وإما أن تكون مرتبة فيتقدم بعض أجزاء الحاضر على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرًا هذا خلف فلا بد أن يكون غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي يحضر عقبه فيكون هو أيضًا غير منقسم وهكذا فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآنات ويلزم من ذلك كون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ لأنه ينطبق عليها وكذلك الجسم لأنها من عوارضه ومنطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة بحيث إذا فرض في أحدها جزء فرض بإزائه من كل واحد من الآخرين جزء فإذا تركب أحدها من أجزاء لا تتجزأ كان الآخران كذلك وذلك يستلزم خلاف ما أنتم عليه **(ولأن)** الزمان لو وجد كان بعض أجزائه متقدّمًا على بعض للقطع بأنه ليس أمرًا قارّ الذات مجتمع الأجزاء وإلا لكان الحادث الآن حادثًا يوم الطوفان و**(تقدم**

(قوله: وكذلك الجسم إلخ) فيلزم تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ وهو باطل إلزامًا على الحكماء ومن ههنا لا يتم النقض على المتكلمين بما يقال لو صح هذا الدليل لزم أن لا تكون الحركة موجودة لجريانه فيها أيضًا مع أن وجودها معلوم بالضرورة وذلك لأن المتكلمين يلتزمون وجود الجزء بخلاف الحكماء نعم للحكماء أن يقولوا لو كان وجود الشيء المستلزم لوجود ما هو محال عندنا محالًا لزم أن يكون وجود الحركة ممتنعًا لاستلزامه الجزء الممتنع عندنا واللازم باطل لوجود الحركة بديهة اللهم إلا أن يمنع جريان الدليل فيها وذلك لأن الوجود من الحركة هو الحصول المتوسط على الاستمرار من أول المسافة إلى آخرها وهو ليس بمتجزئ إلى الماضي والمستقبل والحاضر حتى يتأتى فيه الترديد المذكور بخلاف الزمان فإنه كم منقسم بذاته وليس بحاصل من المبدأ إلى المنتهى فتدبر فإنه من المزالق.

(قوله: خلاف ما أنتم عليه إلخ) معاشر الفلاسفة من امتناع تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ بل امتناع الجزء في نفسه فليتأمل.

(قوله: وإلا لكان الحادث الآن حادثًا إلخ) هذا ما قال به الجمهور لكن أقول لو كان الزمان أمرًا قارًّا مجتمع الأجزاء ممتدًا كالمسافة كما يأتي عن بعض وكانت الموجودات المترتبة موجودة كل منها في جزء من أجزاء ذلك الأمر الممتد فلا

....

أجزائه ليس إلا بالزمان) ضرورة امتناع اجتماع المتقدم مع المتأخر هنا وإمكانه في سائر أقسام التقدم فيكون للزمان زمان **(فيتسلسل)** لأنّا ننقل الكلام إلى ذلك الزمان وتقدم أجزائه وهلم **(ولأنه لو وجد)** الزمان **(لامتنع عدمه بعد وجوده لكونه)** أي لكون عدمه بعد الوجود **(زمانيا)** لما مر وإذا امتنع عدمه **(فيلزم وجوبه مع تركبه)** لأنه يقبل الانقسام إلى الماضي والحال والاستقبال **(وتقضيه)** لانقضاء أجزائه شيئًا فشيئًا وكل ذلك ينافي الوجوب **(وردّ)** الأول **(بأن الماضي والمستقبل موجودان)** كيف لا ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والمستقبل ما يحصل له الوجود غاية الأمر أنه لا وجود لهما في الحال **(والعدم في الحال لا يستلزم العدم مطلقًا)** فإن قيل الموجود منحصر في الموجود في الماضي والمستقبل والحال وإذا لم يكن موجودًا في أحدها كان معدومًا قطعًا قلنا انحصار الموجود في الموجود في الأقسام الثلاثة ممنوع لجواز أن يكون من الموجودات ما لا يكون وجوده في

نسلم أن ذلك يستلزم كون الموجود في جزئه الذي هو الآن موجودًا في جزئه الذي هو يوم الطوفان مثلًا لم لا يجوز أن تكون الموجودات الواقعة في أجزائه المترتبة كالواقعة في أجزاء المسافة كل في حيزه فكما لا يستلزم ذلك كون الواقع في منتهى المسافة واقعًا في مبدئها مثلًا فكذلك فيما نحن فيه لا بد في الفرق من دليل فتدبر إذا تقرر هذا ظهر لك المنع على ما سبق من تحرير البيان المذكور لاستلزام وجود الحاضر لوجود الجزء فليتذكر وليتدبر.

(قوله: لما مر إلخ) من أنه لا يجامع فيه المتأخر المتقدم ولا بد أن يعتبر فيه أنه ليس بذاتي أيضًا.

(قوله: لجواز أن يكون من الموجودات إلخ) سلمنا أن الزمان ليس موجودًا في زمان آخر بل هو موجود في حد ذاته لكن لا خفاء في أن المطلق لا يوجد إلا في ضمن أقسامه فالزمان إذا كان منحصرًا في الأقسام الثلاثة التي هي الماضي والمستقبل والحال لا يوجد إلا بوجود شيء منها إذ لو لم يوجد شيء منها لزم كونه معدومًا كما هو مذهب المتكلمين وحينئذ إما أن يقولوا بوجود واحد منها وهو

....

الزمان كالزمان نعم يتم انحصار الزمان في الماضي والمستقبل والحال بل في الأولين لأن الحال ليس قسمًا برأسه بل هو الآن الموهوم الذي هو حدّ مشترك بينهما ويجوز أن يكونا موجودين في الجملة وإن لم يوجدا في شيء من الأزمنة فإن قيل الموجود في الجملة إما منقسم فيلزم اجتماع أجزاء الزمان أو غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لأن معنى الاجتماع المقارنة والمعية أي عدم مسبوقية البعض بالبعض أو غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وإن لم

الحاضر الذي كان قبل الوجود مستقبلًا ويصير لعدم انقضائه ماضيًا أو غيره أو يقولوا بوجود اثنين منها كما هو مقتضى هذا الجواب أو بوجود الثلاثة والكل باطل عندهم أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأنه مع ما يأتي ترجيح بلا مرجح وأما الأخيران فلاستلزامهما على قاعدتهم اجتماع أجزاء الزمان كون الحادث في اليوم حادثًا يوم الطوفان فتدبره فإنك لا تجده لغيرنا.

(قوله: ويجوز أن يكونا موجودين في الجملة إلخ) لا يخفى أنه وإن سلمنا أن عدمهما في الزمان لا يستلزم عدمهما مطلقًا كما مر آنفًا لكن لا شك أن وجودهما في الجملة لا يخلو إما أن يكون مع الاتصاف بالماضوية أي انقضاء الوجود والمستقبلية أي عدم الاتصاف بالوجود بعد فيلزم منه اجتماع النقيضين أو مع الاتصاف بالحضور فهو مع منافاته لما سبق من أن الحال أمر موهوم قول بوجود الحاضر المستلزم لوجود الجزء وإنما فسرنا الماضي والمستقبل بما ذكر دون ما مضى زمانه وما يأتي زمانه لأن الكلام في تسليم أنهما ليسا زمانين وسيأتي في الحركة ما له تعلق بذلك وبالجملة لا محيص عما ذكر إلا بالتمسك بما ذهب إليه المتكلمون من أنه أمر اعتباري فتفطن.

(قوله: قلنا منقسم ولا اجتماع إلخ) إن قيل فيتقدم بعض أجزائه على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرًا قلنا الكلام في وجود الماضي والمستقبل لا الحاضر وبعد فيه تأمل إذا تقرر هذا ظهر ضعف ما قاله في شرح المقاصد من أنه قد يجعل هذا جوابًا عن أصل الاستدلال فتبصر.

(قوله: لجواز الانقسام بالوهم الخ) ورد بأن هذا الوهم إما مطابق للواقع فيلزم وجود أجزائه بالفعل وإلا لم يكن ذا أجزاء أصلًا فيلزم الجزء اهـ، منه.

ينقسم بالفعل (**و**) ردّ الثاني بأن تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض وإن كان بالزمان لكنه ليس بزمان آخر لأن التقدّم الزماني لا يقتضي أن يكون كل من المتقدّم والمتأخر في زمان بل يقتضي امتناع الاجتماع و(**التقدّم**) بهذا المعنى بين أجزاء الزمان (**بالذات**) بمعنى أن تقدّم بعض أجزائه على بعض بالنظر إلى ذاته من غير احتياج إلى عارض هو زمان آخر لكون الأمس قبل اليوم نظرًا إلى مجرد مفهوميهما من غير احتياج إلى عارض.

ولعلك تقول إن امتناع الاجتماع لأجزاء الزمان ليس بالذات وإنما يكون كذلك لو كان بين أجزائه على فرض وجوده تناف بالنظر إلى ذاتها وليس كذلك لأنها متساوية في الذات وإنما التنافي بواسطة وصف المضي والحضور مثلًا فالحق أن التقدم والتأخر بهذا المعنى إنما يكون بالذات بين وجود الشيء وعدمه لتنافيهما وعروضه لغيرهما إنما هو بواسطتهما وتوهم الزمان إنما هو من ملاحظة تقدم

(**قوله: بمعنى أن تقدم بعض أجزائه إلخ**) فسره بهذا لئلا ينافي ما يقال إنه ليس تقدمًا ذاتيًّا فافهم.

(**قوله: ولعلك تقول**) أقول لا وجه لهذا بعدما فسر التقدم بالذات بما ذكره إلا أن يقال هذا تدقيق بتغيير التفسير بأن يكون المراد مما هو بالذات ما يكون مقتضى الذات لا ما يكون معتبرًا بالنظر إلى الذات دون أمر خارج عنه لكن بعد فيه تأمل فإن كون امتناع الاجتماع من مقتضيات الوجود والعدم لا يستلزم كون التقدم والتأخر من مقتضياتهما كما هو ظاهر مع أن الكلام في التقدم بالذات دون امتناع الاجتماع وإن كان من لوازمه فظهر أن قوله فالحق أن التقدم والتأخر إلخ.. ممنوع من وجهين فتدبر جدًّا.

(**قوله: وتوهم الزمان إلخ**) فكما يتوهم المكان من وجود أمر ذي مقدار يتوهم وجود مقدار آخر يشغله هو ويملؤه وليس كذلك وإنّما هو متوهم من كون ذلك الموجود ذا مقدار فيتوهم منه أنّه يحتاج إلى مقدار آخر ينطبق عليه كذلك للزمان أمر متوهم من وجود الحادث وعدمه السابق واللاحق فإنّه يتوهم من ذلك أنّ هناك أمرًا يقارن وجوده وعدمه السابق واللاحق ولا تجتمع أجزاؤه وليس كذلك وإنما هو توهم محض كما يتوهم من اجتماع أجزاء الجسم واتصالها وجود أمر آخر وراء ذلك يسمّى بالبعد القائم به اهـ، منه.

وجود الشيء على عدمه وعكسه وعدم اجتماعهما ومن ملاحظة استمرارهما **(و)** ردّ الثالث بأن **(بعدية العدم في طرف الماضي)** وهو الآن فإن كون العدم بعد الوجود لا يقتضي أن يكون في زمان بل يجوز أن يكون في الآن الذي هو طرف الزمان الماضي أعني الطرف الذي به انقضى وانقطع الزمان **(ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا)** يقتضي الوجوب الذاتي الذي **(ينافي الإمكان)** لجواز أن لا يقتضي الوجود نظرًا إلى ذاته غايته أن يكون دائمًا بتجدد الأجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه **(وقالوا)** يعني الحكماء **(الزمان)** مبتدأ وقوله **(وجود امتداد)** مبتدأ ثان موصوف ما أضيف إليه بقوله **(يتصف)** ذلك الامتداد بالذات **(بالمضي والاستقبال)** اقتصر عليهما لما مرّ أن الحال ليس قسمًا برأسه **(ويلحقه التقدّم والتأخر بالذات بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل)** وغيره يكون قبلًا لمطابقته الجزء القبل وبعدًا لمطابقته الجزء البعد وقوله **(ضروري)** خبر المبتدأ الثاني والثاني مع خبره خبر الأول واستغنى عن الضمير العائد إليه لوضع الظاهر موضعه فإن الامتداد المذكور هو الزمان كأنه قال الزمان وجوده ضروري إلا أنه غير هذه الصنيعة لنوع توضيح ويجوز أن يكون وجود امتداد خبرًا فقوله ضروري خبر بعد خبر **(يعترف به العامة ولهذا يقسمونه إلى السنين والشهور والأيام والساعات)** وإنما الخفاء في حقيقته وإليه أشار بقوله **(وأما حقيقته فقيل)** القائل أرسطو ومتابعوه هو **(مقدار)** يعني كمًّا متصلًا يقدر به **(حركة الفلك الأعظم لأنه لتفاوته)** وقبوله المساواة واللامساواة فإن زمان دورة من الفلك مساوٍ لزمان دورة أخرى منه وأقل من زمان دورتين وأكثر من زمان نصف دورة **(كمّ)** لأن التفاوت من خواص الكم **(ولامتناع تألفه من الآنات)** لأن تألفه منها كما مر يستلزم الجزء **(متصل)** فإنه لو كان منفصلًا لانتهى إلى ما لا ينقسم كوحدات العدد لأن هذا حقيقة الانفصال فيكون تألفه من الآنات ويلزم منه الجزء

(قوله: والثاني مع خبره إلخ) أقول لما كانت نسخة المتن الواصلة إلينا غير معتمد عليها فهي تحتمل كون المبتدأ الأول فيها زائدًا من تحرير النساخ.

(قوله: لنوع توضيح إلخ) وهو تصوير الزمان بأنه شيء باعتباره تتصف الأشياء بالقبلية والبعدية.

(قوله: وقالوا الزمان وجود امتداد الخ) فيه أنه لو وجد الزمان فإما أن يكون واجبًا أو

(ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارّة هي الحركة) وإلا لكان هو أيضًا قارّ الذات مجتمع الأجزاء في الوجود والضرورة حاكمة ببطلانه **(ولامتناع فنائه لما مر)** من أن بعدية العدم بالزمان **(مقدار للحركة المستديرة إذ)** الحركة **(المستقيمة تنقطع)** لما سيأتي من تناهي الأبعاد وأنه لا بد بين كل حركتين مستقيمتين من سكون **(ولتقدير جميع الحركات به مقدار لأسرعها)** لأن زمان أسرع الحركات أقل فإن قلة الزمان تقتضي سرعة الحركة والأقل يقدر به الأكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع والمائة بالعشرة وأسرع الحركات هي المنسوبة إلى الفلك الأعظم فالزمان مقدار لها فإن قيل هذا تعريف للزمان وتفعيل لذاتياته فيكف يطلب بالحجة قلنا الشيء إذا لم يتصور

(قوله: فإن قيل هذا تعريف إلخ) هذا مع أنه مذكور في شرح المقاصد فيه تأمل لأنه إن أريد بهذا التعريف قولهم الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم فمسلم أنه تفصيل لذاتياته لكن لا نسلم ما يأتي في الجواب من قوله وههنا لم يتصور الزمان إلا بأنه شيء وإن أريد به قولهم امتداد يتصف بالمضي والاستقبال إلخ فلا نسلم أنه تفصيل لذاتياته وإن تم ما ذكر في الجواب وقوله وليست المقدارية إن أراد بالمفهوم المذكور فيه مفهوم قوله شيء باعتباره إلخ فمسلم لكن لا يجدي نفعًا على إرادة الشق الأول من الترديد السابق وإن أراد به مفهوم قولنا مقدار حركة الفلك الأعظم فلا نسلم أن المقدارية ليست من ذاتياته إن قيل أن المراد هو الثاني لكن من حيث أنه مفهوم ذهني ولا شك أن المقدار ليس ذاتيًّا للمفهوم الذهني قلنا حقيقة ذاتي الشيء لحقيقته ومفهومه لمفهومه فالذي يظهر هو أن مرادهم من التعريف هو ما تضمنه قولهم حقيقة الزمان قيل هو مقدار حركة إلخ وهذا القول وإن تضمن تصوير ذاتياته لكنه في نفسه تصديق وحكم بأن الشيء الذي هو باعتباره تتصف الأشياء بالقبلية والبعدية حقيقته مقدار إلخ ومعلوم أن المقدار ليس ذاتيًّا لهذا الحكم والتصديق بل هو من ذاتيات حقيقة الزمان وذلك كما يقال إن الجسم الذي هو قابل الأبعاد مركب من الهيولى والصورة فهذا وإن تضمن تفصيل ذاتيات الجسم لكنه مفهوم تصديقي ليست الهيولى والصورة من ذاتياته بل من ذاتيات

ممكنًا والأول باطل لما مر وكذا الثاني لأنه قديم عندهم والقديم يمتنع عدمه اتفاقًا ولو أريد أنه قديم بالنوع قلنا يبطله برهان إبطال اللاتناهي اهـ، منه.

بحقيقته بل بوجه ما لم يمتنع إثبات أجزائه بالبرهان كجوهرية النفس وتركب الجسم من الهيولى والصورة وهنا لم يتصور الزمان إلا بأنه شيء باعتباره تتصف الأشياء بالقبلية والبعدية وليست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته هذا **(و)** اعترض على هذا البيان بأن **(مبناه على أصول الفلاسفة)** من بطلان الجزء الذي لا يتجزأ وامتناع اتصال الحركات المستقيمة وامتناع فناء الزمان **(وقيل)** والقائل من المتكلمين الزمان **(متجدد معلوم يقدّر به متجدد موهوم)** أي

الجسم يدل على ما ذكرناه صحة الاستدلال عليه إذ من اليقين أن المفهوم التصوري لا يكتسب من الاستدلال فاحفظه فإنه لا ينبغي الإمساك عن أمثاله.

(قوله: وامتناع فناء الزمان إلخ) ولزوم أن يكون عدمه بعد الوجود مقتضيًا لزمان آخر ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين وعلى تقدير تسليم تلك الأصول أو إلزام الخصم إياها بأن يجعل ما ذكر احتجاجًا من بعض الفلاسفة على بعضهم قد يقال لا نسلم أن القابل للتفاوت يكون كما إنما يلزم لو كان ذلك بحسب الذات وهو في حيز المنع ثم عورض الدليل المذكور بوجوه منها أن الزمان لو كان مقدارًا للحركة لامتنع انتساب الأمور الثابتة إليه بانطباقه عليها أما الملازمة فلأن الزمان حينئذ أمر متغير والمتغير لا ينطبق على الثابت لأن معنى الانطباق هو أن يكون جزء من هذا مطابقًا لجزء من ذاك على الترتيب في التقدم والتأخر وأما بطلان اللازم فلأنا كما نقطع بوجود الحركة أمس واليوم والغد كذلك نقطع بأن الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع المجردات موجودة فيها فإن جاز إنكار هذا جاز إنكار ذاك ولهذا ذهب أبو البركات البغدادي إلى أن الزمان مقدار الوجود كما ذهبنا إليه في بعض رسائلنا قبل الاطلاع على مذهبه وأجيب بأن النسبة إلى الزمان هو حصول فيه أعم من أن يكون حقيقة كالحركة أو تقديرًا كالسكون فإن معنى كونه في ساعة أنه لو فرض أنه حركة لكانت في ساعة وأيضًا نقل عن ابن سينا أنه قال إن معنى انتساب المتغير إلى الزمان هو أنه فيه وغير المتغير هو أنه معه ومنها أن الحركة كما سيجيء تطلق على كون المتحرك متوسطًا بين المبدأ والمنتهى وهو أمر ثابت مستمر الوجود وعلى الأمر الممتد في المسافة من المبدأ

....

مبهم غير معلوم وإنما يقدر به لإزالة إبهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات بحسب علم المخاطب فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا فإذا قيل متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس إن كان السائل مستحضرًا لطلوع الشمس وقصدهم من هذا التفسير إفادة أن ليس الزمان أمرًا محققًا بل هو اعتبار يتعاكس لا بيان الحقيقة إذ لا حقيقة للوهميات **(والقدماء)** من الحكماء **(على أنه جوهر)** لا عرض **(مستقل)** أي مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها فمنهم من زعم أنه واجب الوجود إذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لأن التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس إلا بالزمان فإن كان عين الزمان الأول لزم وجود الشيء حال عدمه وإن كان غيره لزم التسلسل فلعله لم يرد بالجوهر ما هو قسم للممكن وردّ بعد تسليم المقدمات بأن امتناع العدم بعد الوجود أو قبله لا ينافي الإمكان ومنهم من اعترف بإمكانه

إلى المنتهى وهو وهمي محض فإن جعل الزمان مقدارًا لها بالمعنى الأول كان قارًّا وهو محال أو بالمعنى الثاني لم يكن أمرًا موجودًا وأجيب بأنا نختار الثاني وهو أمر غير قار موجود لكن بمعنى أنه يوجد جزء فجزء منه من غير أن يحصل منه جزءان دفعة وهذا لا ينافي كونه وهميًّا من حيث المجموع الممتد فتدبر ومنها أنه لو كان مقدار حركة الفلك لكان تصور وجوده بدونها محالًا واللازم باطل وأجيب بأن الحكم بوجود امتداد به التقدم والتأخر على تقدير أن لا تكون حركة أصلًا إنما هو من الأحكام الوهمية الكاذبة كالحكم بأن خارج الفلك فضاء لا يتناهى واعترض بأنا نجد القطع بهذا الامتداد في حالتي وجود الحركة وعدمها على السواء إن حقًّا فحق أو وهمًا فوهم والتفرقة تحتاج إلى البيان كذا ذكره.

(قوله: أي مجرد عن المادة إلخ) أقول الظاهر من عباراتهم هو أنه جوهر ليس بمادي كالجسم ولا بمجرد كالعقول بل هو برزخ بينهما كما قالوا في البعد المفطور الآتي أنه قسم سادس وراء الأقسام الخمسة المشهورة للجوهر فمعنى استقلاله وتجرده هو أنه غير مفتقر إلى محل يقومه كما فسره المصنف رحمه الله في شرح المقاصد بقوله أي قائم بنفسه غير مفتقر إلى محل يقومه أو حركة تقطعه انتهى فتدبر.

....

وعمدتهم في إثبات كونه جوهرًا مستقلًّا دعوى ضرورة **(يقطع بوجوده وإن لم يوجد جسم ولا حركة)** حتى لو فرضنا أن الفلك كان معدومًا فوجد ثم كنا قاطعين بوجود ذلك الأمر وبتقدم عدم الفلك على وجوده وتأخره عنه فلا يكون فلكًا ولا حركة ولا شيئًا من عوارضها بل جوهرًا أزليًّا يتبدل ويتغير بحسب النسب والإضافات المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم باعتبار نسبة ذاته إلى الأمور الثابتة يسمى سرمدًا وإلى ما قبل المتغيرات دهرًا وإلى مقارنتها زمانًا هذا ثم لا يخفى أنه على الفرض المذكور إنما يقطع بتقدم عدم الفلك على وجوده وتأخره عنه. وأما أنه يقطع بوجود الزمان فلا بل هو أمر متوهم من امتداد الوجود أو العدم ومن تقدم وتأخر بالذات بين وجود الشيء وعدمه.

فصل في المكان

(فصل في المكان) لا خفاء في تحقيق شيء ينتقل الجسم منه وإليه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان واختلف في حقيقته **(قيل هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس لـ)** سطح ا**(لظاهر من)** الجسم **(المحوى)** وإليه ذهب أرسطو وأتباعه من المشائين ولكونه بهذا المعنى راجعًا إلى أقسام الكم المتصل أورده عقيب الزمان **(وقيل)** قائله أكثر الحكماء والمتكلمون هو **(البعد[1] الذي ينفذ فيه بعد الجسم)** البعد إمّا مادّي يحل في الجسم ويقوم به وهو المسمى بالجسم التعليمي أو مفارق عن المادة لا يقوم بمحل بل فيه الجسم ويلاقيه بجملته وهو المسمى بالمكان إلا أنه عند المتكلمين عدم محض وأمر موهوم يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم وعند الحكماء أمر موجود مجرد قائم بذاته لتوارد الممكنات عليه مع بقائه بشخصه ويسمى بعدًا مفطورًا ....

(قوله: بل هو أمر متوهم إلخ) كما سبق في بيان مذهب المتكلمين.

(قوله: وعند الحكماء أمر موجود إلخ) قيل عبر عنه أفلاطون تارة بالهيولى

....

(١) الممتد.

لأنه فطر عليه البديهة فإنها شاهدة بأن الماء إنما حصل فيما بين أطراف الإناء من الفضاء قيل كأنه جوهر متوسط بين عالَمَي الجواهر المجردة التي لا تقبل إشارةً حسيةً والأجسام الكثيفة التي تقبلها **(والإمارات)** التي ذكروها للمكان **(مثل مساواة المكان للمتمكن)** لأن المتمكن يجب أن يكون منطبقًا على المكان مالئًا له فيجب أن يكونا متساويين **(و)** مثل **(عمومه)** أي المكان **(لكل جسم)** لأن كل جسم مشار إليه بهنا وهناك والمشار إليه بهما هو المكان ليس إلا **(و)** مثل **(كون الطير في الهواء المتحرك)** عليه ساكنًا **(والحجر في الماء الجاري)** عليه **(ساكنًا تدل)** تلك الإمارات

لتوارد الأجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه من الأبعاد الممتدة في الجهات فتكون بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها قبول الجسم للأبعاد فاندفع ما يقال إن امتناع كون حيز الجسم جزءًا منه في غاية الظهور فكيف يذهب إليه عاقل فضلًا عن الحكيم.

(قوله: لأنه فطر عليه إلخ) وقيل لأنه ينشق فيدخل فيه الجسم.

(قوله: يجب أن يكون منطبقًا على المكان إلخ) أقول الظاهر أن هذه الإمارات يلزم أن تكون من مسلماتهم حتى تصلح لأن يتمسك بها أحد الفريقين على عدم صحة ما ذهب إليه الآخر فحينئذ إن أريد من تساوي المكان للمتمكن وانطباقه عليه كونه بحيث يسعه ولا يسع معه غيره فهو مسلم أنه مسلم الفريقين وأما إذا أريد به تساوي مقداريهما بحيث يكون بإزاء كل جزء من مقدار أحدهما جزء من مقدار الآخر ولا يكون بينهما تفاوت أصلًا فهو لا يكون مسلمًا للقائلين بالسطح إلا إذا أريد بمقداريهما مقدار السطح الباطن من أحدهما والظاهر من الآخر لا مطلق مقداريهما فتفطنه جدًّا واحفظه فإنه ينفعك في حديث الشمعة الآتي قريبا.

(قوله: لأن كل جسم مشار إليه إلخ) أي لأن كل جسم محكوم عليه بأنه هنا أو هناك إذ المقصود إثبات أن كل جسم ذو مكان لا أنه نفس المكان فاندفع ما يتوهم من أن هذا الاستدلال بظاهره إنما يدل على أن كل جسم هو نفس المكان وهو غير المطلوب.

....

الثلاث **(على الثاني)** أي كون المكان بعدًا فإنه لو كان سطحًا لزم عدم مساواته له فيما إذا جعلنا الشمعة المدورة صفحة رقيقة فإن السطح المحيط بها أضعاف المحيط بالمدوّرة مع أن المتمكن في الحالين واحد ولزم أيضًا أن يحوي الجسم المحيط بالكل جسم آخر يكون سطحه الباطن مكانًا له وإلا لم يكن المكان عامًّا لكل جسم وأن يكون الطير في الهواء المتحرك متحركًا وكذا الحجر في الماء الجاري ضرورة تبدل السطوح المحيطة بهما والجواب منع كون المتمكن في الحالين واحدًا ومنع عموم المكان لأن المشار إليه بهناك قد يكون ما به تمايز الأجسام في الإشارة الحسية أعني الوضع الذي به يمتاز المشار عن غيره وأن الحركة عندهم حالة مستمرة للمتحرك من أول المسافة إلى آخرها وهذه الحالة غير استبدال المكان هذا ثم التفسير المذكور للمكان هو ما عليه أهل العلم والتحقيق

(قوله: مع أن المتمكن في الحالين واحد إلخ) أقول إن أريد بوحدة المتمكن هنا وحدة تمام مقدار الشمعة في الحالتين فهو مسلم لكن لا يلزم منه عدم مساواة المكان للمتمكن فإن المساواة المسلمة عند القائلين بالسطح هو تساوي مقدار المكان لمقدار السطح الظاهر من المتمكن لا لتمام مقداره كما سبق فهنا يساوي مقدار كل من المكانين لما يحويه من مقدار السطح الظاهر من الشمعة والتفاوت بين السطحين الظاهرين من الشمعة في الحالتين المقتضى للتفاوت بين المكانين لا ينافي وحدة الشمعة بالنظر إلى تمام مقدارها كما هو ظاهر وإن أريد بوحدة المتمكن وحدة السطح الظاهر من الشمعة في الحالتين فهو مع كونه ممنوعًا كما يأتي التصريح به في الجواب يناقض تسليم كون السطح المحيط بها حالة الرقة أضعاف المحيط بها حالة التدوير فتدبره فإنه دقيق جدًّا.

(قوله: ولزم أيضًا أن يحوي الجسم المحيط إلخ) أي واللازم باطل ضرورة تناهي الأبعاد.

(قوله: ضرورة تبدل السطوح إلخ) أي والحركة إما عبارة عن ذلك التبدل أو ملزومة له.

(قوله: وهذه الحالة غير استبدال إلخ) أي هذه الحالة التي هي الحركة غير

....

وأما العامة فيطلقونه على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الأرض مكانًا للحيوان دون الهواء المحيط به ودون البعد الموجود أو الموهوم **(و)** اختلفوا في أن المكان سواء كان سطحًا أو بعدًا موجودًا أو موهومًا **(هل يجوز خلوه عن الشاغل)** فإن قيل ما معنى القول بإمكانه عند من يجعله نفيًا صرفًا قلنا هو إنه يمكن

استبدال السطوح ولو قيل بلزومه لها قلنا لا نسلم أنه يلزم من استبدال السطوح المحيطة بالطير مثلا حصول تلك الحالة له لجواز أن يكون لازمًا أعم ثم اعلم أن القائلين بالسطح احتجوا بأن المكان لو كان هو البعد فإما أن يكون متوهمًا مفروضًا أو متحققًا موجودًا والكل باطل أما الأول فلأن المكان ضرورة وأما الثاني فلأنه حينئذ إن كان قابلًا للحركة الأينية كان له مكان وينقل إليه فيلزم ترتب الأمكنة لا إلى نهاية وإن لم يكن قابلًا لها لزم أن لا يكون الجسم أيضًا قابلًا للحركة فإن الجسم ملزوم البعد المنافي لقبولها وملزوم المنافي للشيء مناف لذلك الشيء وبأنه يلزم من تمكن الجسم في البعدين تداخل البعد وهو باطل للقطع بأنه ليس في الإناء المملوء من الماء إلا بعد واحد ولأنه يستلزم اجتماع المثلين في محل هو المتمكن وبأن البعد في نفسه إما أن يفتقر إلى محل فيمتنع تجرده أو يستغني عنه فلا يحل في المادة لأن معنى الحلول اختصاصه به بحيث لا يتقوم بدونه فلا يرد أنه يجوز أن لا يفتقر إلى المحل بالذات لكن بعرضية الحلول فيه بالغير وأجيب بأنا نختار أنه موجود ولا نسلم لزوم شيء مما ذكر لجواز أن يكون البعدان مختلفين بالماهية مشتركين في مطلق البعد فلا امتناع من اختصاص أحدهما بقبول الحركة واقتضائه واختصاص الآخر بإمكان نفوذ الشيء فيه فلا يكونان مثلين على أن اجتماعهما في المتمكن ممنوع لأن أحدهما في المتمكن والآخر فيه المتمكن.

(قوله: وأما العامة إلخ) والأمارات المذكورات تدل على خلاف مذهبهم أيضًا لكن في تسليمهم مساواة المكان للمتمكن تأمل فتأمل.

(قوله: فإن قيل ما معنى القول بإمكانه إلخ) حاصل توجيه السؤال أن اشتغال المكان بالشاغل وعدم اشتغاله به إنما يتصور إذا كان موجودًا وأما إذا كان وهميًا

....

أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما **(قيل نعم)** يجوز **(لأنّا إذا رفعنا صفحة ملساء)** دفعة **(عن)** صفحة أخرى ملساء **(مثلها)** حين ما تماس سطحاهما المستويان بحيث لا جسم حائل بينهما **(لزم في أول زمان الارتفاع خلو الوسط)** ضرورة فإن الهواء إنما ينتقل إليه من الأطراف ويمر بالأجزاء بالتدريج ويصل بالآخرة إلى الوسط فعند كونه على الأطراف يكون الوسط خاليًا وهذا إلزامي مبني على ما هو عند الخصم لا برهاني فإنه عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء إليه من الأطراف

معدومًا كما هو عند أكثر المتكلمين فلا يتصور فيه ذلك إذ لا معنى لاشتغال المعدوم بالموجود وعدم اشتغاله فلا معنى للقول بإمكان خلو المكان وعدم خلوه فإن قيل سلمنا أنه لا يتصف المعدوم باشتغاله بالموجود لكن لا نسلم عدم اتصاله بعدم الاشتغال به كيف وعدم اشتغال الشيء بالشاغل كما يصدق بعدم حصول الشاغل فيه بصدق بعدم ذلك الشيء في نفسه أيضًا فخلو المكان إذا كان معدومًا واجب فضلًا عن إمكانه فحينئذ كان الواجب أن يقال لا معنى للقول بجواز خلو المكان وعدم جوازه **(قلت)** إنما يتم لو اعتبر عدم الاشتغال بطريق السلب وأما إذا اعتبر بطريق العدول والتحصيل كما هو المراد هنا فلا وعلى تقدير تسليمه لا ضرر فيه إذ غايته أن يجعل توجبها آخر للسؤال لكن الجواب المذكور بقوله قلنا إلخ إنما يصلح جوابًا على التوجيه الأول لا على هذا أيضًا فإن الموافق لعبارة الشارح «**مد ظله**» هو التوجيه الأول فتدبر جدًّا.

(قوله: أن يكون الجسمان بحيث إلخ) أقول قد سبق أن اشتغال الموهوم بالموجود إنما هو على سبيل التوهم فافهم.

(قوله: دفعة إلخ) أي بحيث لا يكون ارتفاع أحد الجانبين قبل الآخر حتى يلزم الانفكاك.

(قوله: سطحاهما المستويان إلخ) قد يمنع إمكان أن يوجد جسم له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض أصلًا وكذا يمنع كون التماس بين السطحين لم لا يجوز أن يكون بين أجزاء لا تتجزأ من الجانبين كما هو عند المتكلمين.

....

بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة وأنت خبير بأنه لا يتم هذا الإلزام عليهم إلا ببيان جواز الارتفاع دفعة أي في آن والحكيم يمنعه فإن الارتفاع حركة وكل حركة عنده في زمان إذ لا بد أن تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع كلها فوقوعها إنما هو في زمان وأنه منقسم إلى غير النهاية ففي زمان ارتفاعها ينتقل الهواء من طرفها إلى الوسط فلا يلزم خلوه **(و)** لأنّا **(إذا رفعنا أحد جانبي الزق)** اللاصق أحد جانبيه بالآخر بحيث لا يكون بينهما هواء **(المشدود الرأس والمسام)** جميعها **(عن)** الجانب **(الآخر خلا جوفه)** وأجيب بجواز أن يبقى في جانبي الزق قليل هواء يتخلخل عند الارتفاع **(وقيل لا)** يجوز الخلو عن الشاغل **(وإلا لزم تساوي)** زمان الحركة مع **(وجود المعاوق و)** زمان تلك الحركة مع **(عدمه)** واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة **(فيما إذا فرضنا حركة جسم في فرسخ خلاء)** ولا محالة يكون في زمان **(ولتكن ساعة و)** فرضنا حركة **(أخرى)** لذلك الجسم **(مثلها)** في القوة **(في)** فرسخ **(ملاء)** ولا محالة تكون في زمان أكثر لوجود العائق **(ولتكن ساعتين و)** فرضنا حركة **(أخرى)** لذلك الجسم **(مثلها)** بتلك القوة **(في)** فرسخ **(ملاء قوامه نصف قوام)** الملاء **(الأول فيكون)** زمان الحركة في هذا

(قوله: بل قد يخلقه الله إلخ) أو يصل إليه من المنافذ والمسام بين الأجزاء كما هو عندهم أيضًا.

(قوله: وأنت خبير إلخ) تحريره هو أنه إن أريد بكونه دفعة كونه في آن لا ينقسم أصلًا فلا نسلم إمكانه فإن الارتفاع حركة تقتضي زمانًا وإن أريد كون حركات جميع أجزائه معًا بحيث لا يلزم منه الانفكاك فلا نسلم استلزامه للخلاء فإن الحركة لما كان لها زمان جاز أن يمر الهواء فيه من الأطراف إلى الوسط.

(قوله: وأجيب بجواز أن يبقى إلخ) ويجوز أن ينفذ الهواء من المسام وإن بولغ في شدها كما هو عندهم أيضًا.

(قوله: قوامه نصف قوام الملاء الأول إلخ) أي يكون في ملاء أرق من الملاء

....

الملاء الأرق **(ساعة)**[١] أيضًا[٢] **(ضرورة أن)** المسافة والمتحرك والقوة المحركة إذا اتحدت يكون **(تفاوت الزمان)** في القلة والكثرة **(بحسب تفاوت المعاوق)** فيهما فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق أعني الجسم في الملاء الأرق وزمان حركة عديم المعاوق وهو ما إذا كان في الخلاء واعترض بأنه لا يلزم من كون الزمانين

الأول على نسبة زمان حركة الخلاء إلى زمان حركة الملاء الأول كما يكون زمان الخلاء نصف زمان الملاء الأوّل وكذلك يكون قوام الملاء الأرق نصف قوام الملاء الأول على ما صرح به في شرح المقاصد وقد يمنع إمكان أن يكون نسبة القوامين على نسبة الزمانين وإنما يتم ذلك لو لم ينته القوام الأول إلى ما لا قوام أرق منه وهو ممنوع.

(قوله: في القلة والكثرة إلخ) إنما يتم ذلك لو انقسم المعاوقة بانقسام القوام بحيث تكون سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون جزء المعاوق معاوقًا وهو ممنوع لم لا يجوز أن تكون متوقفة على قدر من القوام بحيث لا توجد بدونه.

(قوله: واعترض بأنه لا يلزم من كون الزمانين إلخ) قال في شرح المقاصد أنه لا يلزم من كون المعاوقين على نسبة الزمانين إلخ انتهى. أقول أراد بالزمانين زمان الخلاء وزمان الملاء الأول كما سبق منه آنفًا فالشارح «**مد ظله**» إن أراد بهما ذينك الزمانين فلا وجه لتغيير العبارة بل فيه تأمل كما لا يخفى وإن أراد بهما زماني الملاءين فلا شك أن كونهما على نسبة المعاوقين بأن يكون زمان الأرق نصف زمان الآخر كما أن معاوقته نصف معاوقة الآخر لا يستلزم كون زمان قليل المعاوق مساويًا لزمان عدمه بالضرورة فيكون قوله لا يلزم إلخ ممنوعًا وكذا قوله وإنما يلزم لو لم يكن إلخ فاسدًا كما لا يخفى اللهم إلا أن يقال أراد زماني الملاءين لكون المقصود من عبارته هو أنه لا يلزم من كون تفاوت الزمانين على حسب تفاوت المعاوقين ذلك التساوي فتدبره جدًّا فإنه دقيق.

....

(١) قدره له.
(٢) قدره.

على نسبة المعاوقين أن يكون زمان قليل المعاوق مساويًا لزمان عدمه وإنما يلزم لو لم يكن الزمان إلا بإزاء المعاوقة وأما إذا كانت الحركة بنفسها تستدعي شيئًا من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء فلا، إذ في المعاوق القليل يكون ساعة بإزاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بإزاء المعاوقة التي هي نصف المعاوقة الكبيرة التي يقع ساعة بإزائها **(ومن أماراته)** أي من أمارات امتناع الخلاء أنه لو وجد لزم انتفاء أمور نشاهدها مثل **(ارتفاع اللحم في المحجمة)** فإنه عند انجذاب الهواء يتبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء **(و)** ارتفاع **(الماء في الأنبوبة)** إلى فم الماص إذا انغمص أحد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر مع اقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع فما ذلك إلا لأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء لامتناع الخلاء فإذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء **(وعدم نزول الماء من ثقبة)** ضيقة في أسفل **(الكوز المشدود الرأس)** لئلا يبقى حيز الماء خاليًا ونزوله عند فتح رأسه لدخول الهواء وأجيب بأنه يجوز أن يكون ذلك لأسباب أخر فإن غاية هذه الأمور لزومها لانتفاء الخلاء واللازم قد يكون أعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم **(و)** قد عرفت مما تَلَوْناه أن **(المعترض مستظهر من الجانبين)** فلا تكن من الغافلين.

(قوله: وأما إذا كانت الحركة بنفسها إلخ) قالوا المراد بنفس الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة من حيث هي وإلا لورد الاعتراض بأنها لو اقتضت قدرًا من الزمان لزم ثبوت ذلك القدر لكل من جزئيات الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية عنها واللازم باطل كما في الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة من السرعة والبطء وإلا لورد أن الحركة يمتنع أن توجد إلا على حد من السرعة والبطء فإنها لا محالة تكون في مسافة وزمان ينقسم كل منهما لا إلى نهاية فإذا فرضنا وقوع أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان تكون الأولى أبطأ منها أو في ضعفه تكون أسرع فالحركة المجردة منها لا توجد وما لا يوجد لا يستدعي شيئًا من الزمان فليتأمل.

....

فصل في الكيف

(فصل في الكيف) قدم مباحثه على سائر المقولات لأنه أصح وجودًا من جميعها إذ منه المحسوسات التي هي أظهر الموجودات إلا أنه قدم الكم عليه لما أنه يعم الماديات والمجردات فإن قيل المجردات متصفة بالعلم وهو من مقولة الكيف فيعم هو أيضًا أجيب بأن علم المجردات حضوري فليس من الكيف وهو **(عرض لا يقبل لذاته قسمة ولا نسبة)** فخرج الجوهر والكم وسائر الأعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الأعراض زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازًا عنهما ولا يخرج من التعريف العلم بالمركب أو البسيط حيث يقتضي القسمة نظرًا إلى المتعلق. واعترض بأن من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر كالعلم.

(قوله: لما أنه يعم الماديات إلخ) وذلك لعدم المعقول والنفوس والمقدار للمكان عند من يجعله بعدًا موجودًا فافهم.

(قوله: وهو عرض لا يقبل إلخ) لا خفاء في أنه لا طريق إلى تعريف الأجناس العالية إلا بالرسوم إذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لأن التركيب من أمرين متساويين احتمال عقلي لا تحقق له على ما قالوا.

(قوله: فخرج الجوهر) أي بقيد العرض.

(قوله: والكم) أي بقيد عدم القسمة وسائر الأعراض أي بعدم قبول النسبة.

(قوله: ومن جعل النقطة) أي بجعلهما من الأمور المتحققة زاد في هذا التعريف قيدًا لإخراجهما ومن جعلهما من الأمور الاعتبارية كالمصنف لا حاجة له في ذلك إلى ذلك لعدم دخولهما في العرض.

(قوله: ولا يخرج من التعريف) أي قيد عدم القبول بقوله لذاته لئلا يخرج منه التعريف العلم إلخ.

(قوله: واعترض بأن من الكيفيات إلخ) الاعتراض والجواب مذكوران في شرح

(قوله: فليس من الكيف الخ) وهذا إنما يتم عند القائلين بأن علم الواجب وكذا العقول المجردة بالأشياء كلها حضوري بناء على أن كل عقل بصفاته القائمة به حاضر عند البواقي لا بالصورة بل بنفس الذات فتنبه اهـ، منه.

وأجيب بأنه ليس توقفًا وإنما هو استلزام واستعقاب بمعنى أن تصوره يستعقب تصور متعلق له بخلاف النسبيات فإنها لا تتصور إلا بعد تصور المنسوب.

والمنسوب إليه وذلك لكون النسبة نفس حقيقتها أو داخلة فيها بخلاف مثل العلم **(وأقسامه بحسب الاستقراء أربعة)** .

القسم **(الأول)** الكيفيات **(المحسوسات)** قدّمها لأنها أظهر الأقسام الأربعة ثم أنواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة النوع الأول الملموسات المسماة بأوائل المحسوسات قيل وجه التسمية أن القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات ولا يخلو عنها حيوان بخلاف سائر الحواس الظاهرة والعموم مقدّم على الخصوص **(وأصول الملموسات)** أربعة **(الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة)** لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الأربعة ثم إطلاق الحرارة كما في شرح المقاصد على حرارة النار

المقاصد وحاصل الاعتراض ما يفهم من حاشية منقولة منه هنا وهو أن العلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء في العقل يتوقف تعقله على تعقل ذلك الشيء مع أنه جعلوه من الكيف وهو لا يقبل النسبة وحينئذ ففي انطباق الجواب المذكور على دفع الاعتراض تأمل إذ الظاهر فيه حينئذ أن يقال المراد من قبول النسبة المنفي في الكيف هو توقف حصوله على حصول الغير لا توقف تصوره على تصور الغير الذي هو الاستلزام والاستعقاب فالعلم بالمعنى المذكور وإن توقف تصوره على غيره كما صرح به في شرح المقاصد لكن لا يتوقف حصوله على حصول الغير وإلا لامتنع العلم بالمعدومات نعم العلم بمعنى الإضافة وكذا سائر الأمور النسبية يتوقف حصولها لتصورها على الغير ولكن ليست من الكيف اللهم إلا أن يقال يمكن تحرير الجواب المذكور على وجه ينطبق على ما ذكرناه فحينئذ يندفع ما كاد أن يشتبه على بعض الناظرين.

(قوله: بخلاف مثل العلم إلخ) قال في الحاشية أي بمعنى الصورة الحاصلة لا بمعنى الإضافة والانفعال.

....

والحرارة الغريزية والفائضة من الأجرام السماوية والحادثة بالحركة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لأنه مفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة وإن كانت الحرارات متخالفة بالحقيقة فافهم.

(و) اختلاف المفهوم إنما هو في الحار إذ **(قد يقال الحار لما يحدث الحرارة)** وإن لم يقم به معنى يسمى بالحرارة كما يقال لما يقوم به هذا المعنى **(إما بسبب**

(قوله: ليس بحسب اشتراك اللفظ إلخ) حاصله أنه لما ذكروا أن الحرارات المذكورة أنواع مختلفة يتوهم أن إطلاق الحرارة عليها بحسب الاشتراك اللفظي وليس كذلك فإن الحرارة معنى واحد يعم الجميع فإنها هي الكيفية المحسوسة التي تحدث الخفة والميل المصعد ثم يترتب عليه بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة كجمع المتشاكلات وتفريق المختلفات فإطلاقها عليها بالاشتراك المعنوي ولكن هل هو بطريق التواطؤ أو التشكيك ففيه تردد ويأتي تفصيل ذلك ولعل الأمر بالفهم للإشارة إلى ما ذكر.

(قوله: واختلاف المفهوم إلخ) حاصله على ما يفيده السياق هو أن اختلاف المعنى بحيث يوهم الاشتراك اللفظي إنما هو في لفظ الحار المشتق من الحرارة دون الاشتقاق كما سبق وذلك لأن معنى الحار هو ما يقوم به الحرارة وقد يطلق على ما يحدث الحرارة وإن لم تقم به الحرارة فقد اختلف المعنى المطلق عليه لفظ الحار فلا بأس في أن يكون مشتركًا لفظيًّا بخلاف لفظ الحرارة فإن المعنى الذي تطلق هي عليه واحد فلا يتأتى فيها الاشتراك اللفظي إن قيل تعدد المعنى لا ينحصر في الاشتراك بل يحتمل الحقيقة والمجاز بل هو الظاهر هنا على ما صرح به في شرح المقاصد حيث قال وهل هي في كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة في النار أو ذلك توسع وإطلاق للحرارة على ما منه الحرارة وإن لم يقم به معنى الحرارة فيه تردد انتهى.

(قلت) ذلك لا يمنع توهم الاشتراك أو نقول المراد بالاشتراك هنا تعدد المعنى أعم من أن يكون بطريق الحقيقة أولًا أو نقول لعل كلا المعنيين للفظ

....

ملاقاة البدن) الحيواني كالأغذية والأدوية حتى يظهر منها حرارة في بدن الحيوان **(أو لا)** بسببها **(كا)** لأجرام ا**(لسماويات)** النيرة التي تفيض منها الحرارة **(وأما)** الحرارة **(الغريزية التي بها قوام الحياة)** للحيوان **(فقيل نارية)** خرجت عن مزاجها واستفادت بالمزج مع سائر العناصر مزاجًا معتدلًا حصل به إلتئام تام بين أجزاء المركب **(وقيل سماوية)** لأن العناصر إذا امتزجت وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية ففاضت عليه حرارة غريزية بها قوام الحياة **(وقيل مخالفة لهما)** لاختصاصها بمعاوقة الحرارة الغريبة ومدافعتها حتى أن السموم الحارة لا يدفعها إلا الحرارة الغريزية فإنها آلة للطبيعة يدفع ضرر الحرارة الواردة بتحريك الروح إلى دفعه **(ومنها)** أي من الكيفيات الملموسة **(الاعتماد بمعنى المدافعة المحسوسة)** وثبوته ضروري فإن من حمل حجرًا ثقيلًا أحس منه اعتمادًا وميلًا إلى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحس بميله إلى العلو ثم هو غير الحركة لأنه يوجد عند السكون كما في مثال الزق فإنا نجد فيه مدافعة صاعدة وفي الحجر المسكن في الهواء

الحار حقيقيان في الاصطلاح إن قيل لما لم يتحقق عدم قيام الحرارة بالأمور المذكورة بل كان قيام الحرارة بها محتملًا كما قال فيه تردد احتمل أن إطلاق الحار عليها إنما هو من جهة القيام لا من جهة الأحداث فلا تعدد لمعنى المشتق أيضًا قلت لعلهم اعتبروا في إطلاق الحار على مثل الدواء حيثية الأحداث دون القيام فمعنى قوله وإن لم يقم به وإن لم يعتبر فيه حيثية القيام سواء قام به أو لا وذلك كالنامية تطلق على القوة التي تحدث النماء فتفطنه فإنه لا ينبغي أن يمسك عن تحقيقه.

(قوله: المدافعة المحسوسة إلخ) وهي مدافعة الجسم لما يمنعه من الحركة إلى الجهة.

(قوله: هو غير الحركة إلخ) وكذا هو غير الطبيعة لأنه ينعدم مع بقائها كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي.

....

مدافعة نازلة وأما الاعتماد بمعنى ما يوجب للجسم تلك المدافعة فليس بمحسوس **(وقد يجعل أنواعه)** بحسب الحركات في الجهات الست **(ستة)** وحصر الجهات في الست **(بحسب العرف)** اعتبره العوام من حال الإنسان في أن له رأسًا وقدمًا وظهرًا وبطنًا ويدين والخواص من حال الجسم في أن له أبعادًا ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين وأما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة **(و)** بالجملة **(الطبيعي)** الذي لا يتبدل أصلًا **(منها)** أي من أنواع الاعتماد **(ما يكون إلى فوق وهي الخفة)** يعني الميل الصاعد **(أو إلى تحت وهو الثقل)** أي الميل الهابط وذلك لأن الجهة الطبيعية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فيكون الاعتماد الطبيعي نحو

(قوله: فليس بمحسوس إلخ) فهو كيفية مغايرة لطبيعته وليست من الكيفيات المحسوسة لكن لم يتحقق أنها من أي قسم من أقسام الكيفية كذا قالوا.

(قوله: وقد يجعل أنواعه إلخ) يقال إن الاعتماد الطبيعي الذي فيه الاختلاف بالحقيقة إنما هو الصاعد والهابط اللذان لا يتبدلان أصلًا كما يأتي بخلاف سائر الجهات فإنها إضافية تتبدل كالمواجه للمشرق إذا وجه للمغرب صار قدامه خلفًا وما على يمينه شمالًا وبالعكس فلا تكون أنواعًا مختلفة فضلًا عن جعلها ستة فافهم.

(قوله: فالجهات متكثرة إلخ) بتكثر ما للجسم من الأجزاء عند من يقول بالجوهر الفرد أو غير متناهية بحسب ما يفرض له من الانقسامات عند غيرهم.

(قوله: وهي الخفة إلخ) قالوا الاعتماد بالنسبة إلى العلو يسمى خلفة وإلى التحت يسمى ثقلًا وليس له بالنسبة إلى سائر الجهات اسم خاص.

(قوله: أي الميل الهابط إلخ) قالوا إن كلًّا من الثقل والخفة قسمان مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم كما في الأرض والمضاف ما يقتضي حركة إلى المركز لكن لا تبلغه فلا ينطبق عليه كما في الماء والخفة المطلقة ما يقتضي حركة الجسم إلى المحيط بالغة إليه كما في النار والمضافة ما يقتضيها إلى المحيط لكنها لا تبلغه كما في الماء.

(قوله: المتمايزان بالطبع إلخ) لعدم تبدلهما حتى لو نكس الإنسان مثلًا لم يصر

....

أحدهما **(وهما متضادان)** لأن بينهما غاية الخلاف **(والفلاسفة يسمونه)** أي الاعتماد **(الميل ويجعلونه)** أقسامًا ثلاثة:

(قسريًا وطبيعيًا وإراديًا لأن مبدأه إما من خارج) عن محل الميل كالسهم المرمي إلى فوق **(فقسري وإلا فإن كان من شعور)** وقصد كاعتماد الإنسان على غيره **(فإرادي وإلا فطبيعي)** كميل الحجر المكن في الهواء إلى السفل **(فميل مثل النبات إلى التبرز والتزيد)** في الأقطار **(طبيعي)** إذ هو ليس من مبدأ خارج عن محل الميل ولا من قصد وما يقال من أن الطبيعي لا يكون إلا صاعدًا أو هابطًا فإنما هو في البسائط العنصرية.

(و) القسم الثاني من الكيفيات المحسوسة المبصرات قالوا **(أصول المبصرات)** أي أوائلها التي هي مبصرة بالذات **(الألوان والأضواء)** وإن كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء ومعنى كونهما مبصرين بالذات أن لكل منهما رؤية على حدة متعلقة به دون الآخر ولهذا انكشف كل منهما عند الحس انكشافًا تامًا

فوقه تحت وتحته فوق بل صار رجله إلى فوق ورأسه إلى تحت.

(قوله: غاية الخلاف إلخ) هذا إذا اشترط في التضاد ذلك أما إذا لم يشترط فيه غاية الخلاف فأنواعه متضادة مطلقًا.

(قوله: والفلاسفة يسمونه الميل إلخ) قال في شرح المقاصد أنهم قد ذكروا ما يدل على ترددهم في أن الميل نفس المدافعة المحسوسة أو مبدؤها القريب الذي يوجد عند كون الحجر صاعدًا في الهواء أو ساكنًا على الأرض انتهى فتدبر.

(قوله: إذ هو ليس من مبدأ خارج إلخ) فيكون الطبيعي أعم من أن يكون على وتيرة واحدة كميل حجر مسكن في الهواء أو على وتيرة مختلفة كميل النبات إلى الجهات ومنهم من يجعل ما لا يكون على وتيرة واحدة من النفساني وفسره بما هو يشمل الإرادي وهذا القسم من قسمي الطبيعي وأما من يجعل النفساني مرادفًا للإرادي والطبيعي مخصوصًا بما هو على وتيرة واحدة فيجعل ميل النبات خارجًا من الأقسام لكونه مركبًا.

....

بخلاف غيرهما من الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير والأوضاع وغير ذلك مما لا يعد في الكيفيات المحسوسة فإنها مبصرة بتوسطهما بمعنى أن الرؤية المتعلقة باللون أولًا وبالذات هي بعينها متعلقة بها ثانيًا وبالعرض على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ولهذا لم تنكشف انكشافهما **(ولكل منهما أنواع)** كالسواد والبياض وكضوء الشمس والسراج ....

(قوله: المختصة بالكميات) كالاستقامة والانحناء **(ومن المقادير والأوضاع إلخ)** كالطول والقصر والقرب والبعد والحركة والسكون والضحك والبكاء وما يتوهم من إبصار نحو الرطوبة واليبوسة فمبني على أن يبصر ملزوماتهما كالسيلان والتماسك الراجعين إلى الحركة والسكون.

(قوله: كالسواد والبياض إلخ) الظاهر من كلام القوم هو أن أنواع اللون مطلق السواد والبياض والحمرة ونحوها لكن المحققين على أن النوع ليس مطلقها بل هو البياض المخصوص الذي لا تتفاوت إفراده كبياض الثلج مثلًا وكذلك السواد والحمرة ونحوهما وذلك مثل ما مر في الملموسات من أن النوع منها ليس الحرارة مثلًا بل هو الحرارة المخصوصة التي تكون في أفرادها على السواء كحرارة النار ثم إن مطلق البياض مثلًا كما أنه ليس نوعًا ليس جنسًا لأنه مقول بالتشكيك وهو لا يكون إلا عارضًا كما قالوا من أن التفاوت في الماهية وذاتياته ممتنع واستدلوا عليه بأن الأمر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الأشد دون الأضعف إن لم يكن داخلًا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها وإن كان داخلًا لم يتحقق اشتراك الأضعف مع الأشد في الماهية لانتفاء بعض أجزائها فيه واعترض بأنه جار في العارض أيضًا فإن القدر الزائد إما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك أو غير داخل فلا تفاوت قال المصنف ما حاصله أن الحق هو أن عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك إن كان مانعًا من التفاوت لزم امتناع التفاوت في شيء من المفهومات في أفراده سواء كان عارضًا أو ذاتيًّا وإن لم يكن مانعًا لم يتم ما ذكر في امتناع تفاوت ماهية وذاتياتها انتهى والحاصل أنه لا فرق بين الذاتي والعرض في امتناع التفاوت بين أفراده وإمكانه وأقول الحق أن عدم

....

وغير ذلك (**إلا أن الكل**) نوع (**من أنواع اللون اسمًا خاصًّا بخلاف الضوء**) فإنه إنما يتعين نوعه بالإضافة ثم إنه زعم البعض أن لا حقيقة للون أصلًا والبياض إنما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للأجسام الشفافة الصغيرة والسواد بضد ذلك أي عدم نفوذ الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الألوان تتخيل بحسب اختلاف السبب وتفاوت مخالطة الهواء وأما المحققون فعلى أنها كيفيات حقيقية (**وتخيل البياض من مخالطة الضوء للأجسام الشفافة**) أي كون البياض في بعض الأجسام أمرًا تخيليًّا لا حقيقة له (**كما في الثلج وزبد الماء ومسحوق الزجاج**) فإنه لا بياض حقيقة فيها وإنما يخيل من مخالطة الضوء للأجزاء الصغار الشفافة لتلك الأجسام (**لا يمنع**) هذا التخيل (**كونه حقيقة**) أي كون البياض أمرًا حقيقيًّا موجودًا (**تحصل بأسباب**) أخر غير المخالطة فإنها كما مر سبب لتخيله لا سبب لحصوله كما في غير تلك الأجسام مما هو أبيض

دخول القدر الزائد إنما يكون مانعًا من التفاوت لو لم يكن من جنس المزيد عليه أما لو كان من جنسه فلا شك أن ما فيه ذلك الزائد أشد مما لم يكن فيه ذلك فقد تفاوتا مع اشتراكهما في معنى الماهية سواء كانت تلك الماهية ذاتية أو عرضية إن قيل عدم دخول القدر الزائد على أي معنى من المعاني في ماهيته ينافي كونه من جنسه قلت عدم دخول الشيء في الشيء كما يكون بالخروج عنه يكون بكونه نفسه ومما يصدق هو عليه فالمقدار الذي هو ذراع ونصف أشد في المقدارية مما هو ذراع واحد أو نصف والمقدار الزائد أعني نصف الذراع أو الذراع كما أنه ليس جزء المقدار وداخلًا فيه كذلك ليس خارجًا عنه وغير محمول هو عليه إذ المقدار كما يصدق على كل من ذراع ونصف ذراع يصدق على المجموع أيضًا لكن صدقه على المجموع أشد من صدقه على كل منهما وهكذا كل ماهية من الماهيات ذاتية أو عرضية جوهرًا أو عرضًا فتدبره جدًّا فإنه من معارك آراء الأذكياء.

(**قوله: وغير ذلك إلخ**) أي من مخالطة الهواء.

(**قوله: كونه أمرًا حقيقيًّا إلخ**) فإنهم ذكروا أن الشيخ الرئيس لم ينكر حصول البياض في نحو الثلج وزبد الماء وأنه لا سبب في ظهوره سوى مخالطة الهواء بل

....

حقيقة[١]. **(والضوء)** غني عن البيان كسائر المحسوسات وهو **(إن كان لذات المحل)** بأن لا يكون فائضًا عليه من مقابلة جسم آخر مضيء **(فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء وإلا فعرضي)** كما للقمر **(ويسمى نورًا)** أخذًا من قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ [يونس: ٥] **(والعرضي إن كان)** حصوله **(من مقابلة المضي لذاته)** كضوء القمر وضوء وجه الأرض المقابل للشمس **(فـ)**ـهو ضوء **(أول وإلا)** بأن كان من

ادعى أنه يحصل بأسباب أخر كما في الجص فإنه يتبيض بالطبخ بالنار دون السحق مع أن تفرق الأجزاء وتداخل الهواء فيه في صورة السحق أظهر نعم لا بعد في أن يكون ظهور البياض على الإبصار بالمخالطة بحيث يظن أنه لا يحصل إلا بها.

(قوله: غاية الأمر أن ظهوره هنا إلخ) الظاهر إسقاط لفظة هنا والتعبير بالحصول بدل الظهور كما في بعض النسخ كما سبق آنفًا من أن ظهور البياض مطلقًا أي الإحساس به لا يكون إلا بالمخالطة وإن كان حصوله بسبب آخر غيرها فتفطن.

(قوله: غني عن البيان إلخ) فالتعريف بنحو كيفية لا يتوقف الإبصار بها على الإبصار بشيء آخر تنبيه على بعض خواصه.

(قوله: قوله وغاية الأمر إلخ) ليس في نسخة الشارح التي بيدنا **(جعل الشمس ضياء)** أي ذات ضياء **(والقمر نورًا)** أي ذا نور.

(قوله: لا سبب لحصوله) على أنه يمكن أن يقال إنها أيضًا من أسباب حصوله ولا دليل يدل على امتناع ذلك اهـ، منه.

---

(١) قال في (شرح المواقف): قال بعض من القدماء: لا وجود للألوان أصلاً، بل كلها متخيلة، وإنما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للأجزاء الشفافة المتصفرة جدًّا كما في زبد الماء؛ فإنه أبيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر، وكما في الثلج فإنه أجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل أن هناك بياضًا، وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقًا ناعمًا فإنه يرى فيهما بياض مع أن أجزائهما المتصغرة لم ينفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون، وكما في موضع الشق من الزجاج الثخين؛ فإنه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أبعد من حدوث البياض فيه، والسواد يتخيل بضد ذلك، وهو عدم نفوذ الهيولى والضوء في عمق الجسم.

مقابلة المضيء لغيره (فـ) ـهو ضوء (ثان أو ثالث) وهلم (والظلمة عدم ملكة له) لا كيفية وجودية على ما ذهب إليه بعض (ومجعوليتها) كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١] (لا توجب كونها كيفية موجودة) فإن الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص وإنما المنافي للمجعولية العدم الصرف (كيف ولو كان) أي لو وجد والظاهر تأنيث الفعلين (لكان حائلًا) ومانعًا (للجالس في الغار) المظلم (من إبصار الخارج) من الغار (كالعكس) أي كما أنه مانع للخارج من إبصار ما هو في الغار (لعدم الفارق) لوجود العائق عن الرؤية بينهما في الصورتين فتعين أنها عدم الضوء وحينئذ اختلاف حالهما بانتفاء شرط كون الجالس في الغار مرئيًّا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيًّا فيرى وفي المواقف لو قيل كما أن شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئي فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة محيطة به لم يكن بعيدًا.

(قوله: وهلم إلخ) أي على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات إلى أن ينتهي الضوء وينعدم بالكلية وهو أعني عدم الضوء عما من شأنه الضوء هو الظلمة.

(قوله: وإنما المنافي للمجعولية إلخ) قد سبق بيان معنى جعل الإعدام فتذكر.

(قوله: والظاهر تأنيث إلخ) لإسنادهما إلى ضمير المؤنث أعني الظلمة وإنما قال والظاهر لوقوع الفصل[1] أو لاحتمال التأويل بالمذكور فافهم.

(قوله: أي كما أنه مانع للخارج إلخ) أقول فيه نظر فإن المستدل به إما أن يكون ممن يخص المانع بالأمر الوجودي كما هو المقصود فقد اعترف بكون الظلمة وجودية فيناقض ما هو بصدده من إثبات كونها عدمية وإما أن يكون ممن يجعل المانع أعم من أن يكون وجوديًّا أو عدميًّا فيرد أنه لم لا يجوز أن تكون مانعيتها على تقدير وجودها مشروطة بشرط يوجد في بعض الصور كما في صورة العكس دون بعض كما في الصورة الأولى فيكون قوله لعدم الفارق ممنوعًا لجواز الفرق بين الصورتين على هذا التقدير كما بين الفرق بينهما على تقدير كونها عدمية بقوله وحينئذ اختلاف حالهما إلخ فتدبر.

(قوله: وفي المواقف إلخ) حاصله أنه لم لا يجوز أن تكون الظلمة وجودية

---

(١) قول المحشي لوقوع الفصل. انظر أين الفصل.

(والذاتي من المترقرق) أي ما يتلألأ ويلمع **(كما للشمس)** من التلألؤ واللمعان **(يسمى شعاعًا والعرضي)** منه **(كما للمرآة)** التي حاذت الشمس يسمى **(بريقًا)** ونسبة البريق إلى الشعاع نسبة النور إلى الضياء **(وقد يتوهم أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء)** وإنما يتوهم ذلك **(بناء على أن حدوثه)** أي حدوث الضوء في المستضيء دفعة بخلق الله تعالى **(من)** مقابلة **(مضيء عال)** كالشمس **(أو)** من مضيء **(متحرك)** كالسراج المنقول من موضع إلى آخر **(أو)** من **(متوسط بينه)** أي المضيء **(وبين المستضىء يوهم)** هذا الحدوث الدفعي **(حركته انحدارًا)** من الشمس إلى الأرض **(واتباعا)** للسراج في الانتقال **(وانعكاسًا)** من المتوسط إلى المستضيء وكل من ذلك حركة بالذات والحركة بالذات إنما هي للجسم ضرورة ووجه كونه وهما أنه لو كان ذلك حركة لكانت بالطبع إذ لا قسر

لكن مانعيتها عن الإبصار تكون مشروطة بشرط يوجد في صورة العكس دون الصورة الأولى كما أن الضوء وجودي وسببيته للرؤية مشروطة بشرط يوجد في بعض الصور دون بعض فهو راجع إلى ما أوردناه آنفًا فتأمل.

(قوله: أي ما يتلألأ إلخ) تفسير للمترقرق أي الذاتي من الضوء الذي له ترقرق وتلألؤ حتى كأنه شيء يفيض من المحل ويضطرب مجيئًا وذهابًا.

(قوله: من التلألؤ واللمعان) بيان لكلمة ما في كما إلخ لكن فيه أنها عبارة عن الضوء المتلألئ لا عن التلألؤ كما هو ظاهر.

(قوله: دفعة إلخ) إن قيل أن الحدوث دفعة ينافي الحركة فإنها تدريجية لا دفعية فكيف يتوهم كون ذلك حركة **(قلت)** إن الدفعي هو حدوثه في المستضيء لا انتقاله من المضيء والذي توهموه حركة هو الانتقال لا الحدوث فتفطن.

(قوله: بخلق الله تعالى إلخ) الأولى ترك هذا القيد فإن القائلين بأن الضوء ليس إلا عرضًا حادثًا في المستضيء المقابل من غير حركة ليسوا المتكلمين فقط بل هم وكثير من محققي الفلاسفة كما لا يخفى فافهم.

(قوله: والحركة بالذات إلخ) وإنما قيل بالذات لأن الأعراض تتحرك بتبعية

....

ولا إرادة والحركة بالطبع تمتنع إلى جهات مختلفة **(وعدم رؤية اللون في الظلمة قيل لكون الضوءشرطًا لوجوده)** فإن الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء وكلما كان الضوء أقوى كان اللون أشد فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون فإذا انتفى طبقات الأضواء كلها انتفى طبقات الألوان بأسرها **(والحق أنه شرط لرؤيته)** وإنكاره قريب من إنكار الضروريات.

(وأما المسموعات) التي هي القسم الثالث من الكيفيات المحسوسة **(فالأصوات)** والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى **(و)** عند الفلاسفة **(سببه القريب تموج الهواء المعلول)** هذا التموج **(للقرع)** أي الإمساس الشديد **(أو القلع)** أي التفريق

المحل **(قول والحركة بالطبع تمتنع إلخ)** أقول هذا وجه من الوجوه التي ذكرناها في شرح المقاصد لكن فيه تأمل فإن الحركة بالطبع لا تمتنع إلى الجهات المختلفة إلا إذا كانت من البسائط وحدوث ضوء الشمس لما كان من البسيط ليس إلا بالانحدار من العلو إلى السفل فليس مختلف الجهات وأما ضوء نحو السراج فلا نسلم أنه من البسائط فلا مانع من حركته إلى الجهات المختلفة هذا ومن تلك الوجوه أن الضوء لو كان جسمًا ولا خفاء في أنه محسوس بالبصر لكان ساترًا للجسم الذي يحيط به ولو سلم عدم لزوم كونه ساترًا فلا خفاء في أنه حائل في الجهة فيلزم أن يكون الأكثر ضوءًا أقل ظهورًا وأصعب رؤية لا أن يكون أعون على إدراك الباصرة وليس كذلك وفي هذا تأمل أيضًا لجواز أن يكون هذا النوع من الأجسام بحيث يكون توسطه شرطًا للرؤية كما أنه ربما يستعان بالزجاج وبالبلور على إبصار الخطوط الدقيقة عند ضعف الباصرة كما هو العادة.

(قوله: وإنكاره قريب من الضروريات) ومنهم من ذهب إلى أن الضوء ليس مغايرًا للون بل هو عبارة عن ظهور اللون وليس له ولا لمن يدعي كونه شرطًا لوجود اللون متمسك يعتد به بل ربما يتمسك على بطلانهما إما على الأول فبوجود الضوء بدون اللون كما في البلور بالليل وإما على الثاني فبأن قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطًا بوجود الضوء لزم الدور فتأمل.

....

الشديد فهما سببان بعيدان له ثم إنه قد يتوهم أنه لا وجود للصوت في الخارج عن الصماخ وإنما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج إلى الصماخ ولهم تردد في أنه إذا وصل الهواء إلى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط أو بالهواء الخارج أيضًا **(ويدل على وجوده خارج الصماخ وعلى تعلق الإحساس به هناك)** أي خارج الصماخ وأنه ليس المسموع مجرد الصوت القائم بالهواء الواصل أمران أحدهما **(إدراك جهته ولو من الجانب المخالف)** للأذن السامعة ولو لم يوجد إلَّا في الحس ولم يكن المسموع إلَّا الصوت القائم بالهواء الواصل لما أدركنا عند سماعه جهته المخالفة للسامعة واللازم باطل لأنّا إذا سمعنا صوتًا نعرف جهته ولو من الجانب المخالف.

(و) الأمر الثاني هو **(التمييز بين قريبه وبعيده)** فلو لم يوجد خارج الصماخ ولم يتعلق الإحساس به هناك لم يحصل التمييز المذكور واللازم باطل.

(و) يدل **(على كون إدراكه بوصول الهواء أنه يميل مع الرياح)** ولا يسمعه من

(قوله: ثم إنه يتوهم إلخ) الحاصل أن هناك ثلاث مطالب الأول أن حدوث الصوت عند وصول الهواء إلى الحس ليس في الحس فقط كما توهمه بعض بل هو موجود خارج الحس أيضًا الثاني ليس المسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط بل به وبالهواء الخارج أيضًا ويدل عليهما إدراك جهة الصوت والتمييز بين قريبه وبعيده الثالث أن إدراك الصوت موقوف على وصول الهواء إلى الحس ويدل عليه ميله مع الرياح والتفرد بسماعه إلخ.

(قوله: نعرف جهته إلخ) إن قيل يجوز أن يكون إدراك الجهة لأجل أن الهواء المتموج يجيء من تلك الجهة لا لأن الصوت موجود خارج الحس فيها والإحساس متعلق به هناك أيضًا وأجيب بأنه لو كان كذلك لم يدرك جهة الصوت بل كان المدرك هو جهة الهواء الجائي فقط مع أن جهة الصوت مدركة أيضًا كما لا يخفى.

(قوله: لم يحصل التمييز المذكور إلخ) إن قيل يجوز أن يكون تمييز القريب من البعيد لأجل أن الأثر القارع القريب أقوى من البعيد وإن لم يكن الصوت موجودًا في الجهة والمسافة ولم يتعلق الإحساس به هناك أجيب بأنه لو صح ذلك

....

كان هبوب الرياح من جهته لعدم وصول الهواء إلى صماخه **(وأنه ينفرد بسماعه من ينفرد بذلك)** كمن وضع طرف أنبوبة في فمه وطرفها الآخر في صماخ إنسان وتكلم فيها سمعه ذلك الإنسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك إلا لمنع الأنبوبة وصول الهواء إلى صماخ غيره **(وإذا رجع)** الصوت **(بمصادمة جسم أملس)** فإن ذلك الجسم يقاوم الصوت ويصرفه إلى خلف **(فهو)** أي فذلك الصوت الراجع **(الصدى وإذا عرض له)** أي الصوت **(كيفية بها يمتاز)** الصوت المعروض للكيفية **(عما)** أي عن صوت آخر **(يماثله في الحدة)** أي الزئيرية **(والثقل)** أي التمتمة احتراز عن الحدة والثقل فإنهما وإن كانتا كيفيتين عارضتين للصوت ....

لزم أن يشتبه الضعيف القريب بالقوي البعيد مع أن التمييز حاصل بينهما إن قيل مدرك السمع ليس إلا الصوت فلا معنى لإدراك جهته ضرورة أنها ليست من المسموعات أجيب بأن معنى إدراك الجهة هو أنّا بسماع الصوت في الجهة نعرف أن ذلك الصوت من تلك الجهة لا أن المدرك لها هو السمع وذلك كما نعرف بذوق الحلاوة من هذا الجسم أنها منه وإن لم يكن الجسم من المذوقات.

(قوله: لعدم وصول الهواء إلى صماخه إلخ) قد يقال لو كان السماع متوقفًا على وصول الهواء لما أدركنا جهة الصوت ولا حدّه من القرب والبعد لأن الواصل هو الذي في الصماخ والجواب ما سبق آنفًا من أن الصوت الموقوف إدراكه على وصول الهواء ليس هو القائم بالواصل فقط بل به وبالخارج أيضًا.

(قوله: وما ذلك إلا لمنع الأنبوبة إلخ) قد يقال إن غاية ما ذكر هو الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية وأجيب بأن تلك الإمارة من الإمارات التي ربما تفيد اليقين الحدسي للناظر وإن لم تقم حجة على المناظر.

(قوله: فهو الصدى إلخ) في شرح المقاصد أنهم ترددوا في حدوثه هل هو من تموج الهواء الأول الراجع على هيئته أو من تموج هواء آخر بيننا وبين المقاوم تكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الأشبه.

(قوله: احتراز إلخ) أي التقييد بالمماثلة فيما ذكر للاحتراز إلخ.

....

فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الكيفية العارضة إلا أنه لا يمتاز بالحدة صوت عن آخر يماثله في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه **(تميزًا في)** نفس **(المسموع)** بأن يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كما في الحروف احتراز عما ليس كذلك كالغنة والبحوحة إذ قد يختلف الصوت فيهما والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع مختلف **(فهو)** أي فذلك الصوت المعروض لتلك الكيفية **(الحرف)** وجمع على أنه مجموع العارض والمعروض **(وينقسم إلى مصوّت)** وهو إما **(مقصور هي الحركات)** الحاصلة من إمالة مخرجه إلى مخرج إحدى المدات فإلى ألف الفتحة وإلى ياء الكسرة وإلى واو الضمة **(أو ممدود هي المدّات)** وهي الألف والواو والياء إذا

(قوله: فيمتاز بهما ذلك الصوت إلخ) أي تميزًا في المسموع.

(قوله: بأن يختلف باختلافه إلخ) قال بعضهم إن قيد التميز في المسموع للاحتراز عن مثل الطول والقصر لأن معناه أن يكون ما به التميز مسموعًا وهما ليسا من المسموعات واعترض بأنهما ليسا من الكيفيات مطلقًا فالأولى أنه للاحتراز عن مثل الغنة والبحوحة ثم لما رأوا في عدّ الحدة والثقل من المسموعات دون الغنة والبحوحة نظرًا قالوا وتبعهم الشارح «**مد ظله**» أن معنى التميز المذكور ليس ما ذكر بل معناه أن يحصل به التميز في نفسه المسموع بأن يختلف باختلافه ويتحد باتحاده دفعًا لذلك النظر لكن أقول إذا كان المعنى هذا لم يحتج في الحدة والثقل إلى قيد المماثلة المذكورة فتدبر جدًّا.

(قوله: فذلك الصوت المعروض إلخ) قيل وفي عبارة ابن سينا ما يدل على أن الحرف هو الكيفية العارضة.

(قوله: مجموع العارض والمعروض إلخ) وكأنه الأشبه بالحق كما قال بعض المحققين.

(قوله: وهي الحركات الحاصلة في إمالة إلخ) ليس المراد من الحركة هنا ما هو من خواص الأجسام بل هي عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من إمالة مخرجه إلى مخرج إحدى المدات إلخ كما في شرح المقاصد فظهر أن في عبارة

....

كانت ساكنة متولدة من إشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها **(و)** إلى **(صامت)** وهو ما سوى المصوّت وسميا بالمصوت والصامت لتعذر التكلم أو تعسره بدون الحركات والمدات والصمت السكوت فأطلقا عليهما تجوّزًا **(والصامت مع)** المصوت **(المقصور يسمى مقطعًا مقصورًا ومع)** المصوت **(الممدود)** يسمى مقطعًا **(ممدودًا مثل ل)** بالحركات الثلاث **(ولا)** ولي ولو **(والمؤلف منها)** أي من الحروف مطلقًا **(يسمى باسم الكلام و)** باسم **(اللفظ وقد يخص الكلام بما يفيد)** فائدة يصح السكوت عليها سواء كانت النسبة فيه إنشائية كقم أو إخبارية كزيد قائم **(و)** قد يخص **(اللفظ بما يتألف من المقاطع)** ويلزم حينئذ أن لا يكون مثل قِ أمرًا لفظًا **(وقد يتوهم أن اللفظ من مقولة الكم إذ قد يقدر جميعه بجزء منه)** فإن أجزاء الأقاويل مقاطع مقصورة أو ممدودة يقع فيها التركيب

الشارح «**مد ظله**» خللًا لا يخفى فليتأمل.

(قوله: متولدة من إشباع ما قبلها إلخ) قالوا لا خلاف في امتناع الابتداء بهذه المدات وإنما الخلاف في أن ذلك لسكونها حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت أيضًا أو لكونها عبارة عن مدة متولدة من إشباع الحركة المجانسة فلا تتصور إلا حيث يكون قبلها صامت متحرك قال في شرح المقاصد وهذا هو الحق لأن كل سليم الحس يجوز إمكان الابتداء بالساكن وإن كان مرفوضًا في لغة العرب.

(قوله: وهو ما سوى المصوت إلخ) فيندرج فيه الواو والياء المتحركتان أو الساكنتان إذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة وأما الألف فلا تكون إلا مصوتًا وإطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم.

(قوله: مطلقًا) أي سواء كانت مقاطع أو لا.

(قوله: كقم إلخ) ومثل قِ أمرًا.

(قوله: ويلزم حينئذ أن لا يكون إلخ) إلا أن يعتبر معه الضمير المستتر الذي هو فاعله أعني أنت.

(قوله: يسمى مقطعًا) في القاموس قطعه كمنعه قطعًا ومقطعًا أبانه فعلى هذا كان المقطع مصدرًا سمي به الصامت المذكور اهـ، منه.

والقول ربما يقدّر بواحد منها وربما يحتاج إلى أن يقدر باثنين أو أكثر كسائر المقادير فإن منها ما يقدّر بذراع ومنها ما يحتاج إلى ذراعين فأكثر وكل ما هو كذلك فهو كم **(ورد بأنه)** أي التقدير ليس بالذات بل **(بالعرض)** لأنه من جهة الكثرة التي فيه كما أن الجسم يقدّر بالذراع لما فيه من الكم المتصل وإنما يكون كما لو كان التقدير فيه بالذات. النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة المذوقات ولاختصار الكلام فيها أخرها عن المبصرات والمسموعات مع أن الأولى جعلها رديفة الملموسات لأن إدراك القوة الذائقة مشروط باللمس **(وأصول المذوقات)** أي بسائطها **(الطعوم التسعة)** لأن الطعم لا بدّ له من فاعل هو الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المتوسط بينهما والحاصل من ضرب الثلاثة في الثلاثة ذلك .**(و)** الخامس من المحسوسات **(المشمومات)** وهي **(الروائح)** وأنواعهما غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة.

(قوله: من ضرب الثلاثة في الثلاثة إلخ) ثم يتركب من تلك البسائط التسعة التي هي الحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة والحرافة والعفوصة والقبض والدسومة والتفاهة طعوم لا تحصى بحسب اختلاف التركيب ومراتب البسائط قوة وضعفًا ثم المركب قد يكون له اسم كالبشاعة للمركب من المرارة والملوحة وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندباء والمرارة والحرافة والقبض في الباذنجان لكن ينبغي أن يعلم أن التفاهة المعدودة من الطعوم ليست بمعنى عدم الطعم وإن كان قد يقال التَّفهُ لما لا طعم له أصلًا كالبسائط والفرق بين القبض والعفوصة هو أن القبض ما يحصل لظاهر اللسان والعفوصة لظاهره وباطنه أيضًا والتفصيل موكول إلى المطولات.

(قوله: وأنواعهما غير مضبوطة إلخ) وأنواعهما بتثنية الضمير ليرجع إلى المذوقات والمشمومات لا إلى المشمومات فقط ثم اعلم أن الأنواع الخمسة من

(قوله: لا بد له من فاعل هو الحرارة) فالحرارة إن فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة إن فعلت في اللطيف

القسم **(الثاني)** من مطلق الكيف[(١)] **(الكيفيات النفسانية)** المختصة بذوات الأنفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها أن تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد فلا يرد أن بعض هذه كالحياة والعلم والقدرة والإرادة ثابت للواجب فلا تكون مختصة بالحيوان على أن القائل بثبوتها له تعالى لا يقول

الكيفيات وإن شاع بين القوم إجراء المشتقات والصفات أعني المبصرات والملموسات والمسموعات إلخ عليها بحيث جعلت بمنزلة الأسماء لها لكنها بحسب اللغة متفاوتة في وقوع تلك الصفات عليها فتقع في البعض على المحل دون الكيفية كاللمس فيقال لمست الحرير ولا يقال لمست لينه وفي بعض آخر بالعكس كالسمع فيقال سمعت الصوت ولا يقال سمعت المصوت وفي بعض آخر على المحل والكيفية كليهما كالبواقي فيقال أبصرت الورد وحمرته وشممت العنبر ورائحته وذقت الطعام وحلاوته.

(قوله: إن تلك الكيفيات توجد في الحيوان إلخ) يعني أن نسبتها إلى ذوات الأنفس ليست لكونها عارضة لها لاشتراك سائر العوارض لها في ذلك المقصود من ذلك اختصاصها بها لكن اختصاصًا إضافيًّا لا حقيقيًّا.

(قوله: على أن القائل بثبوتها له تعالى إلخ) بل القائل بثبوتها للمجردات مطلقًا كذلك فإن الحياة مثلًا في الواجب وسائر المجردات ليست عبارة عن مبدأ الحس والحركة كما في الحيوان على ما لا يخفى فيكون الاختصاص المستفاد من النسبة حقيقيًّا فافهم.

حدثت الحموضة وفي الكثيف العفوصة وفي المعتدل القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة إن فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة وهي على نوعين أحدهما أن لا يكون له طعم أصلا. والثاني أن لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكنه لشدة التحام بين أجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس منه بطعم ثم إذا احتيل في تحليل أجزائه أحس منه بطعم وهذه هي المعدودة في الطعوم دون الأولى اهـ، منه.

---

(١) أي من الأقسام الأربعة بلا كيف أهـ. مقاصد.

باندراجها تحت الكيف ولا في سائر الأعراض ولا الجواهر أيضًا **(وتسمى مع الرسوخ)** في موضعها واستحكامها فيه بحيث لا تزول عنه أصلًا أو يعسر زوالها **(ملكة بدونه حالًا)** والاختلاف بينهما بالعارض فإن الحال تصير ملكة بالتدريج **(فمنها)** أورد من التبعيضية إشارة إلى عدم الانحصار في الأنواع المذكورة وأما تخصيص الذكر بها فلكثرة مباحثها **(الحياة)** قدّمها على سائر الأنواع لكونها أصلًا ومستتبعة إياها **(وهي)** قوة هي **(مبدأ لقوة الحس والحركة)** الإرادية ويدل على أنها غير قوة الحس والحركة وجودها في العضو المفلوج إذ هي الحافظة في الحيوان للأجزاء العنصرية المتداعية إلى الانفكاك عن التعفن وليس فيه قوة الحس والحركة وعلى أنها غير قوة التغذية وجودها في العضو الذابل من غير اغتذاء والمراد من القوّة هنا ما يصدر عنه الأثر بالفعل بمعنى أنَّا نريد أن القوة التي يصدر عنها الحس

(قوله: والاختلاف بينهما بالعارض إلخ) أقول الأولى التعبير بما عبر به المصنف في شرح المقاصد حيث قال فالتميز بينهما قد لا يكون إلا بعارض إلخ انتهى وذلك لأن الاختلاف بينهما قد يكون بالذات أيضًا كما إذا كان الحال نوعًا من الكيفيات والملكة نوعًا آخر فليتأمل.

(قوله: فإن الحال تصير ملكة إلخ) وذلك كما أن الشخص من الإنسان يكون صبيًّا ثم يكون شيخًا ومثل ذلك وإن كان قد يسبق إلى الوهم بل يقع في عبارة القوم أنه هو ذلك الشخص بعينه لكنه ليس كذلك للقطع بتغاير العوارض المشخصة كذا ذكره المحققون.

(قوله: المراد من القوة هنا إلخ) هذا جواب ذكره في شرح المقاصد عن اعتراض أورد على دليل المغايرة وحاصل الاعتراض أن عدم الإحساس والحركة والتغذية لا يدل على عدم القوة لأن المراد بالقوة هنا مبدأ التغير والتأثير سواء بالقوة أو بالفعل.

وحاصل الجواب هو أن مرادنا بمغايرة الحياة لقوة الحس والتغذية مغايرتها للقوة التي يصدر عنها ذلك بالفعل لا مغايرتها لها مطلقًا فافهم.

....

والحركة والتغذية بالفعل غير باقية فلا تكون هي هي **(ولا تشترط)** الحياة **(باعتدال المزاج و)** لا بـ**(ـوجود البنية)** وهي عند الحكماء جسم مؤلف من العناصر الأربعة له صورة نوعية، وعند المعتزلة مبلغ من الجواهر الفردة التي يقوم بها تأليف خاص ولا يقوم الحياة بأقل منها **(و)** لا بوجود **(الروح)** الحيواني قالوا هو جسم لطيف حامل قوة الحياة إلى أعضاء البدن يتولد من بخارية الأخلاط ينبعث من التجويف الأيسر من القلب ويسري إلى البدن من عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذلك للقطع بإمكان أن يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزأ **(وإن كانت قد تنقضي بفقدها)** أي المزاج والروح والبنية ولذا قالوا بالاشتراط

(قوله: فلا تكون هي هي إلخ) قال في شرح المقاصد بعدما صرح بهذا وليس معناه أن القوة اسم لما يصدر عنه الأثر بالفعل فإنه ظاهر البطلان لما صرحوا بأن قوة الحس والحركة في العضو المفلوج باقية لكنها عاجزة عن الإحساس والحركة نعم يتوجه أن يقال لا لم يجز أن يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحياة وقد تعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع انتهى أقول فيه تأمل فإن المراد من قول المجيب فلا تكون هي هي هو أن الحياة ليست هي القوة التي يصدر عنها الحركة والإحساس والتغذية بالفعل لأنها ليست هي مطلق تلك القوة سواء بالقوة أو الفعل كما سبق في تحرير الاعتراض والجواب فحينئذ لا توجه للمنع المذكور في حيز نعم يتوجه إلخ ولا معنى له فتأمل.

(قوله: ولذا قالوا بالاشتراط إلخ) ورد بأن غاية ما ذكر الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث تمتنع الحياة بدون تلك الأمور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كونه مشروطًا بالبنية بأنها لو اشترطت فإما أن تقوم بجزءين من البنية حياة واحدة فيلزم قيام العرض بأكثر من محل واحد وقد مر بطلانه أو تقوم بكل جزء حياة وحينئذ إما أن يكون القيام بالكل مشروطًا بالقيام بالآخر فيلزم الدور أو لا فيلزم الرجحان بلا مرجح أو تقوم ببعض الأجزاء فقط فيلزم كون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة هذا خلف وأجيب بأنها تقوم بالمجموع الذي هو البنية وليس هذا من قيام العرض بمحلين في شيء كما سبق فتدبره.

....

(والموت) عبارة عن **(زوالها)** عما اتصف بها فهو عدم ملكة لها **(وقيل كيفية)** وجودية **(تضادها)** لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [المُلك: ٢] والخلق لكونه بمعنى الإيجاد لا يتصور إلا فيما له وجود وردّ بأنه هنا بمعنى التقدير وهو يتعلق بالموجود والمعدوم أيضًا ولو سلم فالمراد بخلق الموت أحداث أسبابه على حذف المضاف ومثل ذلك كثير في الكلام **(وقد يطلق)** الموت **(على عدمها كما في الجماد)** فالتقابل بينهما حينئذ تقابل الإيجاب والسلب **(ومنها الإدراك وهو تميز وحضور وظهور للشيء عند العقل)** اعترض عليه بأن الإدراك صفة المدرك والتميز ونحوه صفة المدرك وأجاب عنه المصنف بأن الحضور عند المدرك صفته ثم لا

(قوله: عما اتصف بها إلخ) قال في شرح المقاصد فيكون كالعمى الطارئ بعد البصر لا كمطلق العمى وحينئذ لا يكون عدم الحياة عن الجنين عند استعداده للحياة موتًا انتهى. أقول وفي هذا اعتبار لأمر آخر في عدم الملكة زائد علة ما اعتبر فيه فيما سبق فافهم.

(قوله: وجودية إلخ) وعليه يحمل قول بعض المعتزلة أن الموت فعل من الله أو من الملك يقتضي زوال حياة جسم من غير جرح وكأنهم احترزوا بالقيد الأخير من القتل لكن حمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على أن المراد به الأثر الصادر من الفاعل إذ لو أريد به حقيقة الفعل والتأثير لكان تفسيرًا للإماتة لا للموت كذا قالوا.

(قوله: وهو يتعلق بالوجود والعدم إلخ) وقد سبق مرارًا أن العدم الخاص يصح أن يكون أثرًا فتدبر.

(قوله: كثير في الكلام إلخ) وهو وإن كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج.

(قوله: وقد يطلق) أي حقيقة أو مجازًا على عدم الحياة من غير اعتبار كون الموضوع قابلًا لها فلا يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة.

(قوله: بأن الحضور عند المدرك إلخ) يعني لا حاجة إلى جعل الإدراك مصدر المجهول كما أشار إليه في شرح المقاصد.

....

خفاء أنه بهذا التفسير إضافة لا كيف إلا أن يحمل على المسامحة ويكون الإدراك هو الصورة الحاضرة والمتميزة عنده من حيث هي كذلك لكنه حينئذ يكون من الأمور الاعتبارية فلا يكون من الموجودات فضلًا عن كونه من أقسام الكيف إلا على القول بالشبح فافهم إما (**بحقيقته**) المتحققة في الخارج ....

(**قوله: إلا على القول بالشبح إلخ**) جمهور الحكماء في بيان العلم افترقوا فرقتين فرقة يقال لهم أهل الحقيقة والأخرى أهل الشبح وبيانه كما ذكروه هو أنَّا إذا أدركنا شيئًا فلا خفاء في أنه يحصل لنا حال لم يكن لنا قبل الإدراك ويكاد تشهد الفطرة بأنها بحصول أمر لم يكن لا بزوال أمر كان فإنَّا قد ندرك ما لا وجود له في الخارج وكثيرًا ما يوجد شيء في الخارج ولا ندركه فتلك الحال بوجود ذلك الشيء عند العقل بمعنى أنه يحصل له أثر يناسب ذلك الشيء ويميزه عن غيره فمنهم من قال مناسبة ذلك الأثر لذلك الشيء هو أنه بحيث لو وجد في الخارج لكان نفس ذلك وهم أهل الحقيقة القائلون بأن العلم عين المعلوم ومنهم من قال تلك المناسبة هي أنه بحيث لو وجد فيه كان كيفية وشبحًا منطبقًا على ذلك الشيء لا عين الشيء كالصورة المنقوشة من الفرس على الجدار مثلًا فإنها ليست نفس الفرس بل شبحه المساوي والمنطبق عليه وهم أهل الشبح القائلون بأن العلم غير المعلوم بل شبحه وبهذا ظهر أن شبح الشيء من أقسام الكيف لكن يرد أنه لا يعد من العلم إلا من حيث حضوره عند العقل كالصورة الحاضرة التي هي حقيقة الشيء بلا فرق فإن أخرج قيد الحيثية المذكورة الصورة عن أقسام الموجودات أخرج الشبح أيضًا وإلا فلا نعم على تقدير عدم الإخراج يكون مطلق الشبح كيفا بخلاف الصورة الحقيقية فإنها قد تكون وقد لا تكون ثم اعلم أنه قد ذكر في شرح المقاصد أن نسبة الحصول إلى الصورة في العقل نسبة الوجود إلى الماهية في

(**قوله: على القول بالشبح**) فإن الإدراك على هذا هو من الكيفيات الخارجية العارضة للنفس اهـ، منه.

(**قوله: إما بحقيقته**) إشارة إلى أن قيد الحيثية ليس داخلًا حتى يجعله اعتباريًّا بل المراد منه أن تلك الصورة من هذا النحو من الوجود علم وأنه من قبيل الكيفية حينئذ اهـ، منه.

ويقال له العلم الحضوري لأن المدرك حاضر بنفسه لا بصورته عند المدرك **(كـ)** ـما في العلم بـ**(ـالنفس وصفاتها)** فإن النفس مدركة لها ولصفاتها بلا واسطة صورة مغايرة لصورتها الخارجية واعترض بأن الحضور يقتضي شيئين ضرورة فيمتنع علم الشيء

الخارج فكما ليس للماهية تحقق في الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر كذا ليس للصورة تحقق في العقل ولعارضها المسمى بالحصول تحقق وبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة انتهى وحينئذ فلا إشكال في العبارة أصلًا فافهم قال في الحاشية إشارة إلى أن قيد الحيثية إنما يجعل المقيد من الأمور الاعتبارية لو جعل جزءًا بأن يجعل العلم عبارة عن المقيد والقيد وأما إذا جعل خارجًا فلا بأن يكون العلم عبارة عن نفس الصورة كما أن المعلوم كذلك إلا أن العلم هو الصورة إذا حصلت عند العاقلة بخلاف المعلوم فإنه لم يختص بذلك ولذا اعتبر اتحادها مع ما في الخارج انتهى أقول المعلوم وإن كان عبارة عما في الخارج لا يعد معلومًا إلا إذا اعتبر من حيث صورته عند العاقلة الأمر أن الحيثية خارجة كما في العلم فلا فرق فتدبر.

(قوله: ويقال له العلم الحضوري) قالوا الشيء المدرك إما أن لا يكون خارجًا عن المدرك كالنفس وصفاتها فيكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج ولا يكون إدراكه دائمًا وإما أن يكون خارجًا وحينئذ إما أن يكون موجودًا ماديًّا فتكون حقيقته المتمثلة صورة منتزعة من ذلك أولًا بأن يكون معدومًا ولا يلزم أن يكون دائمًا ويسمى إدراك الأوّل حضوريًّا وما عداه حصوليًّا.

(قوله: واعترض بأن الحضور إلخ) واعترض بوجهين آخرين أيضًا أحدهما أن يكون إدراك النفس لذاتها وصفاتها دائمًا لدوام الحضور واللازم باطل لأن كثيرًا من صفاتها مما لا تطلع عليه إلا بعد التأمل والنظر وأجيب بمنع مقدمات بطلان اللازم فافهم وثانيهما أن النفس إذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك وهكذا فيتسلسل العلوم وأجيب بأنها عبارات عقلية إذ ليس هناك إلا شيء واحد يتعدد بالاعتبار ومرجعه إلى أن حصول الشيء وحضوره لا يزيد عليه في الواقع كوجوده.

....

بنفسه وأجيب بأن النفس من حيث إنها شاهدة غيرها من حيث إنها مشهودة وهذا القدر كاف **(أو بصورته المنتزعة)** منه المساوية له المرتسمة في العقل أو آلته **(كما في الماديات أو)** بصورته **(الحاصلة)** في العقل **(ابتداء)** من غير افتقار إلى الانتزاع **(كما في المجردات المعدومات وهي)** أي الصورة **(مع كونها مغايرة للهوية)** الخارجية **(التي بها الاتصاف)** فإن الهوية فاعلة للصفات الخارجية وعليها تترتب الآثار بخلاف الصورة ومعنى مساواتها لها أنها بحيث إذا وجدت في الخارج كانت إياها **(ليس حصولها في الذهن كحصول العرض في المحل فلا يوجب)** حصولها فيه مع مساواتها للخارجية **(اتصاف المدرك بالمدرك)** لأن لزوم الاتصاف إنما هو في حصول العرض لمحله وحصول الصورة في الذهن ليس كذلك بل هو عبارة عن حضورها وظهورها

(قوله: المساوية إلخ) اعترض الإمام بأن العلم لو كان بحصول الصورة المادية التي تسمى ماهية لزم من تصور الحرارة كون المدركة حارة وكذا في جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين عند تصورهما.

(قوله: مع كونها مغايرة للهوية إلخ) إشارة إلى الجواب عن الاعتراض المذكور آنفًا بأن الحار ما قام به هوية الحرارة التي هي جزئية متسلسلة بالعوارض فاعلة للآثار الخارجية لا صورتها وماهيتها الكلية التي هي مجردة عن ترتب الآثار.

(قوله: ومعنى مساواتها إلخ) أي ما ذكر من المغايرة لا ينافي مساواتها للهوية فإنها بمعنى أنها بحيث لو وجدت إلخ.

(قوله: إنما هو في حصول العرض إلخ) هذا جواب آخر عن اعتراض الإمام وحاصله أن حصول الشيء للشيء يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه والسواد للجسم والسرعة للحركة والصورة للمادة وكل منهما للجسم والحاضر لما يحضر عنده وبالعكوس ولزوم الاتصاف إنما هو في حصول العرض لمحله دون البواقي وليس الحصول الإدراكي كذلك فلا يستلزم الاتصاف ثم لما ظهر أن الحصول الإدراكي لا يستلزم الحصول الاتصافي علم أنه لا استلزام في عكسه أيضًا حيث لا يستلزم الاتصافي الإدراكي أيضًا كما أشار إليه بقوله ويتصف بالكرم

....

عنده **(فالكريم يتصور البخل ولا يتصف به ويتصف بالكرم ولا يتصوره)** فإن قيل إذا لم يكن حصولها فيه حصولًا اتصافيًّا واتصاف الذهن بالعلم ضروري فكيف يكون العلم عبارة عنها قلنا الصورة قد تؤخذ من حيث الحصول في النفس فتكون عرضًا قائمًا بها

ولا يتصوره فاندفع أيضًا ما ذكره الإمام من أن الإدراك إذا كان نفس الحصول فالمدرك هو الذي له حصول الشيء فكان الجسم الحار مدركًا للحرارة وأقول يندفع به أيضًا ما سبق من لزوم دوام علم النفس بصفاتها فتدبر.

(قوله: قلنا الصورة قد تؤخذ إلخ) هذا السؤال والجواب مذكوران في شرح المقاصد بعد ذكر الاعتراض والجواب المشهورين من الإمام وحاصل ذلك الاعتراض هو أن الصورة العلمية عرض قائم بالنفس حاصل فيها حصول الاتصافي وجعلوها نفس ماهية العلوم والمطابقة للموجود العيني الذي ربما يكون من الجوهر فيلزم كونها عرضًا وجوهرًا وأيضًا جعلوها كلية مع أن القائم بالنفس جزئي ضرورة فيلزم كونها كلية وجزئية وحاصل جوابه هو أن الممتنع كون الشيء الواحد من وجه واحد جوهرًا وعرضًا وكليًّا وجزئيًّا وأما عند اختلاف الوجوه فلا وكون تلك الصورة عرضًا إنما هو من جهة قيامها بالموضوع الذي هو النفس وكونها جوهرًا من حيث إنها ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في البواقي وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية وكونها كلية من حيث مطابقتها للأفراد بمعنى أن الحاصل في العقل من كل منها عند التجريد عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها فلا تناقض انتهى أقول هذا غاية ما ذكروه في تحقيق مسألة العلم وبعد لا يخلو عن الإشكال وذلك أنهم إن أرادوا بالوجوه المختلفة ههنا الوجوه الاعتبارية يلزم أن يكون الجوهر والعرض من الأمور الاعتبارية مع أنها من الأمور الحقيقية وإن أرادوا بها الوجوه الحقيقية كأن أرادوا أن تلك الصورة في وجودها الذهني عرض وفي وجودها الخارجي جوهر ورد أنهما حينئذ متغايران بالحقيقة لا بالاعتبار فيمتنع القول باتحادهما فلا يتم أن العلم نفس المعلوم وأيضًا لو كان الجوهر عبارة عن ماهية لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع لصدق على

....

حاصلًا لها حصولًا متأصلًا اتصافيًّا فيكون موجودًا عينيًّا كسائر صفاتها وفيه ما مرّ. وقد تؤخذ من حيث ذاتها مع قطع النظر عن الحصول فتكون صورة للموجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر فلا يتصف بها النفس **(ومن أنكر الوجود العقلي جعل الإدراك مجرد إضافة)** بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالمًا والمعلوم معلومًا وعليه فالتعريف المذكور على ظاهره وهذه الإضافة لا بد منها في كون شيء عالمًا بآخر ولم يثبت غيرها بما يعول عليه فلذلك اقتصر عليها جمهور المتكلمين **(أو)** جعله **(صفة ذات إضافة)** والاعتراض في علم الشيء بنفسه بأن التعلق لا يتصور إلا بين شيئين مدفوع بأن التغاير الاعتباري كاف كما مرّ **(فأشكل عليه العلم بالمعدومات)** فإنه لا تحقق لها في الخارج فإذا لم يتحقق في الذهن

المعدوم الذي لو وجد استغنى عن الموضوع والعرض هو الموجود المفتقر إليه فحينئذ لا يتم القول بأن الصورة العلمية القائمة بالنفس جوهر كما لا يخفى فالتحقيق أن متابعة العلم للمعلوم هي المساواة السابقة التي لا تنافي المغايرة بالحقيقة فتدبره فإنه من المزالق لكن لنا تحقيق يندفع به جميع الشبهات التي تورد في هذا المقام فاطلبه في رسالتنا المعمولة في الحكمة الجديدة.

(قوله: وفيه ما مر إلخ) كتب في الحاشية من أنه حينئذ يكون من الاعتبارات فإن المأخوذ من حيث الحصول كذلك انتهى وقد سبق هناك منا ما ينبغي مراجعته.

(قوله: فتكون صورة للموجود العيني إلخ) قال في شرح المقاصد وهي بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له إلا في الذهن وإطلاق المعلوم عليها تجوز لأن المعلوم ما له صورة في العقل لا نفس الصورة انتهى أقول هذا ما عليه الجمهور من أن المعلوم في الموجودات هو الأمر العيني.

وأما من يقول أن المعلوم مطلقًا سواء في الموجود والمعدوم هو الصورة الذهنية من حيث ذاتها كما يأتي فإطلاق المعلوم عنده على الموجود العيني تجوز عكس ما عليه الجمهور فافهم.

....

أيضًا لم تتصور الإضافة بينها وبين العالم بها **(فلزم القول بالصورة في)** العلم بـ**(ـالمعدوم)** حتى لا يرد ذلك **(بل في الكل)** فإنه إذا علم أنه غير الإضافة في فرد علم أنه كذلك مطلقًا لما أنه أي الإدراك في الكل معنى واحد وحدة نوعية فلا يجوز اختلاف أفراده لكن الإشكال مندفع بأن الإضافة إنما تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين كما أشرنا إليه في باب الأمور العامة ولما كان الإشكال بالمعدومات واردًا على القول بالصورة أيضًا لأن الصورة إنما تكون لذي الصورة أشار إلى دفعه بقوله **(ومعناها)** أي الصورة للمعدوم **(أن للمعدوم وجودًا غير متأصل)** بحيث لو أمكن تحققه في الخارج وتحقق ذلك المعدوم لكان إياه **(وهي)** أي الوجود الغير المتأصل له والتأنيث باعتبار الصورة **(من حيث قيامها بالذهن)** وحصولها فيه **(علم)** وصورة يتصف بها الذهن **(ومن حيث ذاتها)** وماهيتها العقلية مع قطع النظر عن قيامها بالذهن **(معلوم)** وذو صورة **(بخلاف الموجود فإن العلم ما في**

(قوله: لم تتصور الإضافة بينها وبين العالم إلخ) وما يقال من إمكان تحققها قائمة بأنفسها على ما هو رأي أفلاطون أو بغيرها من الأجرام الغائبة عنا فضروري البطلان في الممتنعات على ما قالوا.

(قوله: وتحقق ذلك المعدوم إلخ) قال بعضهم وفي بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بأن العلم بالممتنعات ليس بحصول الصورة لأن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين مثلًا بل تصوره إنّما يكون على سبيل التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال هذا الأمر لا يكون السواد والبياض.

(قوله: والتأنيث باعتبار الصورة إلخ) أي باعتبار ما مر أن حصول الصورة في العقل هو نفس الصورة ليس لكل منهما تحقق على حدة أو باعتبار الخبر.

(قوله: ولما كان الإشكال الخ) يعني أن الإشكال إنما يلزم لو كانت الإضافة مجردة عن الصورة التي بها يحصل الامتياز الذي يتوقف عليه الإضافة لكن القائلين بأن العلم هو الإضافة لم يكونوا نافين للصورة وإنما ينفون كونها عين المعلوم وكون العلم عبارة عنها دون الإضافة التي بها الاتصاف دون الصورة كما لا يخفى اهـ، منه.

الذهن والمعلوم ما في الخارج) وقيل العلم والمعلوم في الكل الصورة الذهنية فباعتبار قيامها بالعاقلة علم وباعتبارها في نفسها معلوم **(وأنواع الإدراك)** أربعة:

أحدها **(إحساس)** وهو إدراك للشيء الموجود في الخارج الحاصل عند المدرك على هيئة مخصوصة به من الأين والوضع وغير ذلك.

(و) ثانيها **(تخيل)** وهو إدراكه مع الهيئة المذكورة لكن بلا شرط حضوره.

(و) ثالثها **(توهم)** وهو إدراك لمعان غير محسوسة مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة **(و)** رابعها **(تعقل)** وهو إدراك الشيء من حيث هو هو فالإحساس مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة واكتناف الهيئة وكون المدرك جزئيًّا والتخيل مجرد عن الشرط الأول والتوهم عن الأولين والتعقل عن الجميع بمعنى أن تكون الصورة مجردة عن العوارض المادية الخارجية وإن لم يكن لها بد عن الاكتناف بالعوارض الذهنية **(وقد يقال العلم لمطلق الإدراك)** الشامل للأربعة كما ذهب إليه الشيخ الأشعري حيث قال الإحساس بالشيء علم به ....

(قوله: وقيل العلم والمعلوم) لا يخفى أن القول باتحاد العلم والمعلوم أشد ملاءمة بهذا مما عليه الجمهور فتدبر.

(قوله: بلا شرط حضوره إلخ) فيكون أعم من الإحساس إذ هو إدراك المادي مع الهيئة المذكورة سواء في حالة حضوره أو غيبته.

(قوله: غير محسوسة إلخ) كالإضافات والكيفيات الغير المحسوسة.

(قوله: من حيث هو هو إلخ) قال في شرح المقاصد أي لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده مطلقًا أو مع غيره من الهيئات الحاصلة من حصوله في الذهن فقيد الحيثية للتقييد بتجرده عن العوارض الخارجية فقوله آخر أي آخر خارجي فتدبره.

(قوله: بالعوارض الذهنية إلخ) مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية وعرضيتها من حيث قيامها بها ومقارنتها للصفات النفسية وفي كون هذه من العوارض الذهنية كلام سيق في مبحث الماهية.

....

فالإبصار علم بالمبصرات وهكذا لكن إطلاقه على الإحساس مخالف للعرف واللغة.

(و) قد يقال **(للثلاثة الأخيرة)** أي التخيل والتوهم والتعقل كما عليه الجمهور.

(و) قد يقال **(للأخير)** أي التعقل خاصة **(وللتصديق)** مطلقًا فيعم اليقين وغيره للتصديق **(الجازم المطابق)** للواقع **(الثابت)** الغير الزائل بتشكيك المشكك **(فيسمى**

(قوله: فالإبصار علم بالمبصرات إلخ) ونقل عن الجمهور ما حاصله أن الشيخ الأشعري إن أراد أن حقيقة إدراك الشيء بالحس هي حقيقة إدراك المسمى بالعلم بحيث لا تفاوت إلا في طريق الحصول كما في العلم بالشيء بطريق الاستدلال والإلهام والحدس فممنوع لأنّا نجد فرقًا بيّنًا بين العلم بهذا اللون وإبصاره والعلم بهذه الرائحة وشمها وهكذا وإن أراد أن العلم يطلق على نوع الإدراك بالحس فهو بحث لفظي راجع إلى التسمية انتهى وأقول الظاهر من عبارة المصنف في هذا المتن هو أن المراد هو الثاني.

(قوله: لكن إطلاقه على الإحساس إلخ) هذا إنما يضر القول بإطلاق العلم على الإدراك الحسي لو أريد به الإطلاق بحسب العرف أو اللغة أما لو أريد به الإطلاق باصطلاح الشيخ فلا فتفطن.

(قوله: مخالف إلخ) فإنه في العرف واللغة اسم لغير الإحساس من الإدراكات كما في شرح المقاصد.

(قوله: الغير الزائل إلخ) اعترض على اعتبار الثبات في اليقين بأنه لو أريد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وإن أريد به امتناع الزوال فاليقين الحاصل من النظر قد يذهل عن بعض مبادئه فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه وأجيب بأنه لو أريد بالذهول مجرد حصول المبادئ بالفعل في العقل فإمكان طريان الشك حينئذ ممنوع وإن أريد به الزوال إلى حيث يفتقر إلى تحصيل واكتساب فلا يقين حينئذ بذلك الحكم النظري ونحن إنما نحكم بامتناع الشك في اليقين ما دام يقينًا.

....

الخالي عن الجزم ظنًّا وعن المطابقة جهلًا مركبًا وعن الثبات اعتقادًا) وقد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وبالجملة ينحصر التصديق في العلم والجهل المركب والاعتقاد والظن لأن غير الجازم لا بد أن يكون راجحًا لأنه أقل مراتب الحكم أعني إذعان الوقوع أو اللاوقوع **(وأما)** ما ذكره جمع من أن غير الجازم إن كان راجحًا فظن أو مساويًا فشك أو مرجوحًا فوهم فلم يرض به المصنف لأن **(الشك)** عنده عبارة عن نفس التردد **(والوهم)** ملاحظة للطرف المرجوح **(فـ)** ـكلاهما **(تصور)** بلا حكم فإن قيل المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل.

قلنا هذا تصديق يكون أحد الأقسام الأربعة بمنزلة قولك أنا شاك في هذا **(والذهول عن الصورة الإدراكية إن انتهى إلى زوالها فنسيان وإلا فهو)** وقد لا يفرق بين السهو والنسيان **(والجهل)** قسمان: بسيط ومركب و**(البسيط)** عدم العلم

(قوله: اعتقادًا) وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة فينقسم إلى الصحيح والفاسد فيكون أعم من الجهل المركب لأنه مشروط بعدم المطابقة فهو فاسد فقط.

(قوله: والجهل المركب والاعتقاد إلخ) أي الاعتقاد بالمعنى المذكور في المتن أعني الصحيح كما قيده به في شرح المقاصد لا بالمعنى الأعم من الجهل المركب وإلا لزم جعل الأعم من الشيء قسيمًا له.

(قوله: لأن غير الجازم إلخ) أي من التصديق كما ظهر.

(قوله: فإن قيل المراد بالشك إلخ) وكذا يقال المراد بالوهم الحكم بمرجوحية الطرف المرجوح.

(قوله: قلنا هذا تصديق إلخ).

ولعل من عدهما من التصديق إنما أراد بهما هذا الذي ذكر فيكون النزاع لفظيًّا.

(قوله: بمنزلة قولك أنا شاك إلخ) وقولك أنا متوهم إلخ.

(قوله: وقد لا يفرق إلخ) وعلى التقديرين يكون نسبتهما إلى العلم نسبة الموت إلى الحياة بمعنى أنهما عدم ملكة للعلم لكن مع خصوصية قيد الطريان كما مر.

....

عما من شأنه أن يكون عالمًا فهو **(عدم ملكة للعلم والمركب مضاد له)** لأنهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد **(وقيل مماثل له)** وامتناع اجتماعهما إنما هو للمماثلة لا للتضاد **(إذ لا اختلاف)** بينهما **(إلا بعارض)** هو **(الطباق)** فإن العلم مطابق لمتعلقه والجهل غير مطابق له والطباق واللاطباق نسبتان والنسبة خارجة عن المنتسبين عارضة لكونها متأخرة عن طرفيها والجواب أنّ الطباق واللاطباق أخص صفاتهما فيلزم من الاختلاف فيهما الاختلاف في الذات ثم العلم إما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى أو حادث يسبقه وهو علم المخلوق **(والعلم الحادث قد يكون بالقوة)** المحضة **(وهو الاستعداد)** للعلم بالفعل وحصول الاستعداد للعلم الضروري يكون بالحواس كما يستفاد من حس اللمس أن هذه النار حارة فتستعد النفس للعلم بأن كل نار حارة وللعلم النظري يكون بحصول الضروريات **(وقد يكون بالفعل إما إجمالًا بأن يلاحظ أمر بسيط هو مبدأ للتفاصيل)** أي تفاصيل الأجزاء كمن علم مسألة فسئل عنها فإنه يحضر الجواب أعني المسألة في ذهنه دفعة من غير تفصيل **(أو تفصيلًا بأن)** ينظر إلى أجزاء المعلوم و**(يلاحظ التفاصيل)** واحدًا بعد واحد وشبه ذلك بمن يرى نعمًا كثيرة تارة دفعة فإنه يرى في هذه الحالة جميعها ضرورة وتارة بأن يحدق البصر نحو واحد ويميزه ويفصل الأجزاء بعضها عن بعض فالرؤية الأولى إجمالية والثانية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة بالنسبة إلى مدركاتها على حال البصر

(قوله: عما من شأنه أن يكون إلخ) فيكون الجهل البسيط أعم من السهو والنسيان فافهم.

(قوله: والجواب إلخ) الظاهر أنه معارضة ويمكن تنزيله على المنع أيضًا أي لا نسلم أن الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات إنما يكون كذلك لو لم يكن لازمًا من أخص الصفات.

(قوله: والفرق بينهما معلوم إلخ) واعترض بأن الحاصل في العلم الإجمالي إما أن يكون صورة واحدة فيلزم أن يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة لكل

....

بالنسبة إلى مدركاته في ثبوت الحالتين فيها أيضًا **(ويجوز)** بالاتفاق **(انقلاب)** العلم **(النظري ضروريًّا)** فعندنا بأن يخلق الله تعالى في العبد علمًا ضروريًّا متعلقًا بما يتعلق به علمه النظري والمعتزلة اعتمدوا في الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفًا به كالعلم بالله وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وإنه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى والجواز(١) بالنظر إلى كونه علمًا وإنما امتنع وقوعه لعارض التكليف به **(وفي عكسه)** أي انقلاب الضروري نظريًّا **(خلاف)** جوزه البعض لتجانس العلوم فيصح على كل ما يصح على الآخر وردّ عليه بجواز أن يكون التنوع

منها مساوية لها ونفس ماهيتها وهو باطل وإما أن يكون صورًا متعددة لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلي بها حاصلاً فلا فرق وغاية التفرقة على ما هو ظاهر عبارتهم هي أن حصول الصور إن كان دفعة واحدة فعلم إجمالي وإن كان على ترتيب زماني بأن يحصل واحد بعد واحد فتفصيلي لكن حينئذ لا يكون العلم الإجمالي مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض مع أنه خلاف ما زعموه من توسطه بينهما ويمكن الجواب بأن الحاصل في الإجمالي صورة واحدة تطابق الكل لكن بالاجتماع من غير ملاحظة تفاصيل الأجزاء وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل منها واحدًا من الأجزاء على الانفراد والتفصيل كذا قالوا.

(قوله: على تجانس العلوم إلخ) إن قيل التحقيق هو أن التصور والتصديق مختلفان بالذات قلنا لعله أراد بالعلم ما هو أحد أقسام التصديق أو أراد بالتصورات متماثلة وكذا التصديقات أو نقول هذا البعض من الذين يرون أن حقيقة العلم مطلقًا هي الصفة الموجبة للتميز.

(قوله: والجواز بالنظر إلخ) جواب عما يقال إن اللازم مما ذكروه هو نفي الجواز دون الوقوع وحاصله أنه ليس معنى كلامهم أن الانقلاب في العلم بالله تعالى مثلًا جائز وليس بواقع بل معناه أنه جائز نظرًا إلى كونه علمًا.

(قوله: بجواز أن يكون التنوع إلخ) أقول ذكر التنوع مشعر بأن مجوز الانقلاب

....

(١) ج س.

أو التشخص مانعًا عن ذلك ومنعه آخرون لأنه يفضي إلى جواز الخلو عن الضروري المؤدي إلى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وأن الكل أعظم من الجزء وغير ذلك من الضروريات التي تلزم العاقل وأنه محال بالوجدان وفيه أن الخلو عن الضروري إنما يمتنع ما دام ضروريًّا وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف وهنا قول آخر أنه لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل لأن كماله شرط للنظر والنظر شرط للنظري لتوقفه عليه **(كما)**

أراد بالتجانس الاشتراك في الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة وليس كذلك فإنه من المتكلمين وفسره بالمماثلة والاتفاق في الماهية على ما في شرح المقاصد.

(قوله: وهنا قول آخر إلخ) فإن قلت هذا يشعر بأن القول الأول هو الجواز مطلقًا أي في كل ضروري سواء كان شرطًا لكمال العقل أو لا وفساده ظاهر لاستحالة النظري بدون الضروري كما بين في محله قلنا ذلك إنما يمنع جواز اجتماع كل الأفراد على الانقلاب بحيث لا يبقى شيء من الضروريات لا جواز الانقلاب على كل فرد على الانفراد وهو المراد من القول الأول.

(قوله: لأن كماله شرط للنظر إلخ) لعله أراد نقل ما ذكره المصنف في شرح المقاصد بقوله وذهب إمام الحرمين إلى أنه لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل الذي به يستأهل لاكتساب النظريات لأنه لو انقلب نظريًّا لزم كونه شرطًا لنفسه وهو دور انتهى وأنت خبير بأنه نقل غير واف بهذا المقصود كما لا يخفى على المتدبر في العبارتين ثم أقول أن من البين أنهم لم يريدوا من انقلاب العلمين أن يصير أحدهما بعينه هو الآخر فإنه من الانقلاب المستحيل بل المراد هو أنه يتعلق أحدهما بما يتعلق به الآخر على سبيل البدل وهذا ليس من المستحيل سواء كانا متجانسين أو متخالفين سيما إذا كانا من شخصين فتدبر ثم اختلفوا في أن العلم الضروري هل يجوز استناده إلى النظري أو لا فمنعه بعضهم متمسكًا بأنه لو توقف على النظري لزم توقفه على النظر فيكون نظريًّا لا ضروريًّا هذا خلف وجوزه

(قوله: لتوقفه عليه الخ) وفيه أن المتوقف على النظر هو حصول النظري لا كونه نظريًّا ولا استحالة فيه اهـ، منه.

اختلف **(في تعدد العلم)** الحادث **(بتعدد المعلوم)** وبنى الإمام الرازي هذا الاختلاف على الخلاف في تفسير العلم أنه إضافة فيكون التعلق بهذا غيره بذاك أو صفة ذات إضافة فيجوز للواحد تعلقات بأمور متعددة وكثرة التعلقات الخارجة عن الصفة لا تجعلها متعددة متكثرة.

(و) الأدلة السمعية دلت على أن **(محله)** أي العلم الحادث **(القلب)** وإن لم يتعين هو لذلك عقلًا بل يجوز أن يخلقه الله تعالى في أي جوهر شاء **(إلا أن الكلام في القلب)** والظاهر من كلام كثير من المحققين أن ليس المراد بالقلب العضو المخصوص الموجود لكل حيوان بل الروح الذي به امتاز الإنسان **(ولا**

بعض آخر متمسكًا بأن العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري مع توقفه على النظر في حقيقتهما وأجيب بأن التوقف إنما هو على تصورهما بوجه ما وهو لا يلزم أن يكون بالنظر والحق أن هذا نزاع لفظي يرجع إلى تفسير التصديق الضروري هل هو الذي لا يفتقر إلى النظر أصلًا لا في نفسه ولا في أطرافه أو هو الذي لا يفتقر إليه في نفسه فقط كذا حرره بعض المحققين.

(قوله: الحادث إلخ) بخلاف القديم فإنهم اتفقوا على أنه واحد يتعلق بمعلومات متعددة وأما الحادث فقد اختلفوا فيه فذهب الشيخ ومن تبعه إلى أن الواحد منه يمتنع أن يتعلق بمعلومين مثلًا وهو المعنى بقولهم يتعدد العلم بتعدد المعلوم وقد يقال لو تعلق الواحد منه بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له ولا يخفى ضعفه جدًّا وذهب بعض الأصحاب إلى أنه يجوز بل يجب واستدل عليه بأن العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك وهكذا لا إلى نهاية فلو لم تكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم حصول علوم غير متناهية لكل من علم شيئًا واحدًا ولا يخفى ضعف هذا أيضًا.

(قوله: أو صفة ذات إضافة إلخ) أو رد عليه أن عدم الامتناع عند العقل بالنظر إلى كون العلم صفة ذات إضافة لا يستلزم الجواز في نفسه الأمر على ما هو المتنازع لجواز أن يمتنع لدليل خارجي كذا قيل.

....

كلام في توسط الآلات) أي المشاعر الظاهرة والباطنة **(في)** العلم بـ**(ـالجزئيات)** وسيجيء إن شاء الله تعالى في باب الجواهر تفصيله **(ومناط التكليف)** الشرعي **(القوة الحاصلة عند العلم)** الحاصل بسبب إحساس الجزئيات والتنبه للمشاركات والمباينات **(ببعض المعلومات)** الكلية **(الضرورية)** فإن النفس إذا أحست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في آلاتها ولاحظت نسبة بعضها إلى بعض استعدت لأن يفيض عليها من المبدأ الفياض صور كلية وأحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية **(بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات)** بأن يرتب الضروريات فيكتسب النظريات منها **(وهي القوة المميزة بين الأمور الحسنة والقبيحة)** حتى لا يتوجه التكليف على فاقديها من المجانين والصبيان والبهائم. **(ومنها)** أي من الكيفيات النفسانية **(الإرادة[1] وهي كسائر الوجدانيات)** في أنه **(يسهل معرفتها)** ومعناها واضح

(قوله: الحاصل بسبب إحساس الجزئيات إلخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله أن مناط التكليف هو العقل والمراد به هنا هو العلم ببعض الضروريات بالكلية إذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بأن يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل وليس هو العلم بالنظريات لأنه مشروط بالعقل فيلزم تأخر الشيء عن نفسه ولا العلم بجميع الضروريات وإلا لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطه من التفات أو تجربة أو تواتر أو نحو ذلك مع أنه عاقل اتفاقًا واعترض بمنع الملازمة فإن المتغايرين قد يتلازمان وبمنع بطلان اللازم أيضًا فإن العاقل قد يكون بلا علم كما في النوم فالأقرب أن العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بها يتمكن من اكتساب النظريات وقد يقال إنها قوة حاصلة عند إدراكات الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات.

(قوله: ومعناها واضح إلخ) أي سهل المعرفة باللوازم لكن عسيرة بالكنه.

---

(١) انظر: الإبانة عن أصول الديانة (ص١٦١، ١٧٠)، واللمع (ص٣٣، ٤٦)، والتوحيد للماتريدي (ص٢٨٦، ٣٠٥)، والتمهيد (ص٢٧)، وشرح الأصول الخمسة (ص٤٤٠، ٤٥٦)، والمحيط بالتكليف (ص٢٦٣، ٣٠٥)، وأصول الدين البغدادي (ص١٠٢، ١٠٤)، والإرشاد (ص٦٣، ٧١)، ولمع الأدلة (ص٨٣، ٨٥) والعقيدة النظامية (ص٢٥)، والاقتصاد=

عند العقل غير ملتبس بغيرها **(ويعسر تعريفها)** بكنه الحقيقة ولهذا اختلف في تفسيرها **(وتفارق الشهوة)** التي هي توقان النفس نحو الأمور المستلذة **(في الوجود)** فإن الإنسان قد يريد شرب دواء كريه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده إذا علم أن فيه هلاكه **(ولشدة تعلقها)** أي الإرادة **(بالقوة الإدراكية كـ)** ـتعلق **(الشهوة بالطبيعة)** فهذا أيضًا يدل على تغايرهما **(قيل)** في تفسير الإرادة **(هي اعتقاد النفع)** والقائل كثير من المعتزلة لأن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل على السواء فإذا حصل اعتقاد النفع في أحد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر وأثر فيه قدرته **(أو ميل يعقب ذلك)** الاعتقاد وإليه ذهب بعضهم لأن القادر كثيرًا ما يعتقد النفع ولا يريد ما لم يحدث هذا الميل **(أو العلم بما هو عند العالم كمال وخير)** كما هو مذهب الفلاسفة فإنهم لما ذهبوا إلى أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل

(قوله: فهذا أيضًا يدل على تغايرهما) أي الإرادة والشهوة وقد يفرق بينهما أيضًا بأن الإرادة تتعلق بالإرادة بأن يريد الإنسان إرادته لشيء بخلاف الشهوة فإنه لا معنى لاشتهاء الإنسان شهوته كذا قيل.

(قوله: ما لم يحدث هذا الميل إلخ) وأجيب بأن ما ذكر من الميل إنما يحتاج إليه فيمن لا يقدر على تحصيل الشيء قدرة تامة أما في القادر التام القدرة فيكفي له ذلك الاعتقاد.

(قوله: كما هو مذهب الفلاسفة إلخ) والفرق بين الكمال والخير على ما قالوا هو أن حصول ما يناسب الشيء من حيث اقتضاؤه براءة لذلك الشيء من القوة إلى الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثرًا خير.

= في الاعتقاد (ص ٧٨، ٩١)، وتبصرة الأدلة (١/ ٤٠٩، ٤٢٠)، ونهاية الأقدام (ص٢٣٨، ٢٦٧) بتحقيقنا، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص١٦٨، ١٧٠، ١٨٣) بتحقيقنا، وأصول الدين للرازي (ص٥٤، ٥٩)، وأبكار الأفكار (ص٢٢٨، ٢٥٣) بتحقيقنا، وغاية المرام (ص٦٢، ٧٥)، وشرح المواقف (٨/ ٨١، ٨٧)، وشرح المقاصد (٢/ ٦٩، ٧٢)، وشرح العقائد النسفية (١/ ١٣٥، ١٣٦) بتحقيقنا، وشرح مطالع الأنظار على طوالع الأنوار (ص١٢٨، ١٧٩)، ونشر الطوالع (ص٢٢٥)، وحاشية الدسوقي على أم البراهين (ص٩٨، ١٠٥)، والأساس لعقائد الأكياس (ص١٠٨، ١١٠).

بالاختيار وعلموا أن في نفي الإرادة عنه تعالى شناعة وإلحاقًا لأفعاله بالجمادات حاولوا إثبات كونه موجبًا فزعموا أن الإرادة عبارة عما ذكر واعترض عليهم بأن الإرادة لو كانت نوعًا من العلم لاختصت بذوي العلم وليست كذلك لأن الحركة الإرادية مأخوذة في تعريف مطلق الحيوان **(والتفسير)** لها **(بصفة بها يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل وتركه)** كما ذهب إليه أصحابنا لأنها غير مشروطة باعتقاد النفع أو ميل يعقبه فإن الهارب إذا عن له طريقان متساويان في النجاة يختار أحدهما بإرادته ولا يتوقف على ترجيح أحدهما لنفع يعتقده فيه أوميل يعقبه **(لا يكشف)** هذا التفسير أيضًا **(عن حقيقتها)** لأنا لا نسلم وجود صفة كذلك لأنه إن تساوت نسبتها إلى الطرفين احتيج في التعليق بأحدهما إلى مخصص لامتناع الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام إليه فيلزم الدور والتسلسل أولًا فيلزم الإيجاب قلنا هي نسبتها إلى الطرفين سواء لكنها لكونها تابعة للإدراك يعلقها الفاعل بما هو راجح عنده **(وزعم الأشعري أن إرادة الشيء نفس كراهة ضده)** إذ لو كانت مثلها أو ضدها لما جاز اجتماعهما ولو كانت مخالفة لها لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فلزم جواز اجتماع إرادة الشيء مع إرادة الضد لأن ضد كراهة الضد نفس إرادة الضد وأجيب

(قوله: لأن الحركة الإرادية إلخ) وأجابوا بأن المراد بالإرادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية إلى الفعل أو الترك وهي منتفية عن الواجب.

(قوله: ولا يتوقف على ترجيح إلخ) قالوا هذا التفسير كما لا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد والميل لا يقتضي كون متعلقها مقدورًا لجواز أن تكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح لأحد طرفي المقدور ولهذا جاز إرادة الحياة والموت فبطل ما قيل أن متعلق الإرادة على هذا التفسير لا يكون إلا مقدورًا فيمتنع تعلقها بالإرادة كما مر آنفًا قلنا نسبتها إلى الطرفين يعني أن ترجيحها لأحد الطرفين لمحض نفسها من غير حاجة إلى رجحان واعتقاد نفع في ذلك

(قوله: قلنا هي نسبتها إلخ) وقلنا إنها لذاتها تقتضي التعلق بما هو راجح عند الفاعل ولا إيجاب لأن الفاعل الموجب لا يختلف فعله بخلاف المختار لأنه قد يكون الراجح عنده الفعل وقد يكون الترك وذلك لاختلاف المصالح بحسب اختلاف الأوقات اهـ، منه.

بأنا لا نسلم لزوم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر لجواز أن يكونا متلازمين ويمتنع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ثم لا يخفى أنه إنما يراد شيء ولا يخطر بالبال ضده فضلًا عن أن يكره.

(ومنها القدرة[١] وهي صفة تؤثر وفق الإرادة) فخرج ما لا يؤثر كالعلم إذ لا تأثير له وإن توقف تأثير القدرة عليه وما يؤثر لا على وفق الإرادة كالقوى النباتية والعنصرية **(أو)** هي **(مبدأ لأفعال مختلفة)** كما قيل فإن قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عندنا فلا تدخل في شيء من التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى أنها صفة من شأنها التأثير والإيجاد والقدرة الحادثة كذلك ولكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى **(والقوة أعم)** من القدرة بكلا المعنيين **(إذ)** هي صفة **(هي مبدأ للتغيير في آخر من حيث هو آخر)** قيد الحيثية للإشعار بأنه يكفي

الطرف فتدبر **(قول ثم لا يخفى إلخ)** أقول لا يجوز أن يكون مراد الأشعري هو أنه إذا تحقق الشعور بالشيء وبضده يتحد إرادة أحدهما بكراهة الآخر فافهم ثم اعلم أن القائلين بالتغاير اختلفوا في الاستلزام فذهب الغزالي إلى أن إرادة الشيء تستلزم كراهة ضده الشعور به إذ لو لم يكن مكروهًا لكان مرادًا فيلزم إرادة الضدين وهو محال لأن الإرادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وأجيب بمنع المقدمتين أما الأولى فلجواز أن لا يتعلق كراهة ولا إرادة بالضد ككثير من الأمور المشعور بها وأما الثانية فلجواز أن يكون كل من الضدين مرادًا من وجه غير وجه الآخر.

(قوله: ولكن لم تؤثر إلخ) والنزاع في أنها هل هي تسمى قدرة بدون التأثير بالفعل أو لا نزاع في اللفظ والتسمية فتدبر.

(قوله: قيد الحيثية إلخ) أي بعد اعتبار قيد الآخرية المفيد لوجوب التغاير بين

---

(١) انظر: اللمع (ص٢٥)، التمهيد للباقلاني (١٥٢، ١٥٣) الإنصاف (٢٣) كلاهما بتحقيقنا، أصول الدين للبغدادي (ص ٩٣، ٩٤)، الشامل للجويني (ص٦٢١) لمع الأدلة (ص٨٢) الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٣٨، ٤٧)، المحصل للرازي (ص١١٦)، معالم أصول الدين له (ص٤٢) غاية المرام للآمدي (ص٨٥، ٨٧) بتحقيقنا، شرح الطوالع للأصبهاني (ص١٦٦)، المواقف للإيجي (ص٢٨)، شرح المقاصد (٢/ ٥٩).

التغاير الاعتباري قال بعض الأفاضل لفظ القوة معناه المتعارف عند الجمهور هو أن يتمكن الحي من الأفعال الشاقة ثم نقل منه إلى سببه المسمى قدرة وهي صفة بها يتمكن الحي من الفعل وتركه بالإرادة وإلى لازمه أيضًا وهو كونه بحيث لا ينفعل سريعًا ثم عمم فاستعمل في كون الشيء مطلقًا حيوانًا كان أو غيره بهذه الحيثية ثم نقل من القدرة إلى لازمها بالنسبة إلى الفعل المقدور وهو إمكان حصوله مع عدمه وهذا المعنى مقابل الفعل بمعنى الحصول وهو المتعارف بين المنطقيين ونقل أيضًا من القدرة إلى ما هو كالجنس لها من الصفة المؤثرة المشتركة بينها

المؤثر والمتأثر.

(قوله: التغاير الاعتباري إلخ) مثل بالطبيب المعالج لنفسه واعترض بأن التغاير فيه حقيقي لأن التأثير للنفس والتأثر للبدن فالأقرب التمثيل بالمعالج نفسه في تهذيب الأخلاق وتبديل الملكات.

(قوله: معناه المتعارف إلخ) قال في شرح المقاصد لفظ القوة يقال لصفة يتمكن الحيوان بها من مزاولة أفعال شاقة ويقابلها الضعف انتهى فتدبره.

(قوله: إلى سببه المسمى قدرة إلخ) وأما بالنظر إلى ما في شرح المقاصد المذكور آنفًا فإلى أعم منه.

(قوله: وإلى لازمه إلخ) أي لازم المعنى المتعارف.

(قوله: بالنسبة إلى الفعل) وأما بالنسبة إلى الفاعل فبمعنى تمكنه من تحصيل الشيء مع عدمه.

(قوله: من الصفة المؤثرة إلخ) أي أعم من أن يكون تأثيرها بالإرادة أو لا فهذا تعميم في سبب المعنى المتعارف على وزان التعميم الذي في لازم ذلك المعنى المبين بقوله ثم عمم إلخ..

وأنت خبير بأن فيه اضطرابًا فالأولى أن يقال معناها المتعارف ما مر آنفًا من شرح المقاصد ثم عممت بنقلها إلى القدرة المذكورة ثم عممت بنقلها من القدرة إلى هذا المعنى أعني مبدأ التغيير فتأمل.

....

وبين الإيجاد والقوة بهذا المعنى هي مبدأ التغيير **(إما مع القصد أو بدونه وكل)** منهما **(إما مختلفة الآثار)** والأفعال **(أو لا فالأولى)** وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار **(القوة الحيوانية)** التي يقال لها القدرة على التفسيرين **(والثانية)** وهي القوة المؤثرة مع القصد والشعور لكن على نهج واحد هي القوة **(الفلكية)** المسماة بالقدرة على التفسير الأول **(والثالثة)** وهي مبدأ الآثار المختلفة لا على سبيل القصد والشعور القوة **(النباتية)** المسماة بالقدرة على التفسير الثاني **(والرابعة)** التي هي مبدأ الآثار على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة **(العنصرية)** التي ليست قدرة على شيء من التفسيرين **(ثم القدرة الحادثة)** إنما توجد **(مع الفعل لا قبله)** إذ لو كانت قبله لانعدمت(1) **(لامتناع بقاء الأعراض)** فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال ولا يرد النقض بالقدرة القديمة

(قوله: على التفسير الثاني إلخ) فظهر أن بين التفسيرين عمومًا من وجه.

(قوله: والمعلول بدون العلة إلخ) هذا كلام إلزامي على من يقول بتأثير القدرة

---

(١) قال أبو المعين النسفي في (التمهيد) بتحقيقنا: الاستطاعة والطاقة والقدرة والقوة إذا أضيفت إلى العبد، يراد بها كلها معنى واحد في مصطلح أهل الأصول، ثم الاستطاعة عندنا قسمان:
أحدهما: سلامة الأسباب والآلات، وصحة الجوارح والأعضاء وهي المعنية بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧] قيل: هي الزاد والراحلة وبقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًاۚ﴾ [المجادلة: ٤] أي لم يكن له الآلات السليمة والأسباب الصالحة وبقوله تعالى خبراً عن أهل النفاق: ﴿لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ [التوبة: ٤٢] أي لو كانت لنا الآلات السليمة والأسباب.
وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة، إذ العادة جارية على أن المكلف لو قصد اكتساب الفعل عند سلامة الأسباب، وتوفر الآلات لحصلت له القدرة الحقيقية، وإنما لا تحصل له لاشتغاله بضد ما أمر به، فصار مضيعاً لحقيقة القدرة.
والثانية: الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة وهي المعنية بقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠]، ألا ترى أن الله تعالى قد ذمهم بذلك، والذم إنما يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود سلامة الأسباب، وصحة الآلات لا بانعدام سلامة الأسباب، وصحة الآلات، لأن انتفاء تلك الاستطاعة لا يكون بتضيعيه، بل هو على ذلك مجبور، فلم يلحقه الذم بالامتناع عن الفعل عند انتفائها، وكذا هي المعنية بقول صاحب =

لأنها ليست من قبيل الأعراض **(وردّ)** بعد تسليم امتناع بقاء الأعراض **(بأنها)** يجوز أن

الحادثة ثم أقول لعل مرادهم بكون القدرة مع الفعل لا قبله هو أن الفعل لا بد أن

= موسى عليهما السلام: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٧] وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٧٥]، إذا لو كان المراد بها سلامة الأسباب والآلات لما عاتبه على ترك الصبر، والاستطاعة الثانية عرض، تحدث عندنا مقارنة للفعل، وعند المعتزلة والضرارية وكثير من الكرامية هي سابقة على الفعل، وثبوت هذه الاستطاعة يبطل قول النظام وعلي الأسواري وأبي بكر الأصم أن لا استطاعة للإنسان، إذ ليست هي معنى وراء المستطيع، بل الإنسان مستطيع بنفسه بالاستطاعة، لأنا بينا بالدليل ثبوتها، وهي عرض، والعرض معنى وراء الجسم.

والذي يحققه: أنا نجد إنساناً سليم الجوارح، وليس بذي آفة، وهو قادر على حمل خمسين رطلاً، ثم وجدناه في حالة أخرى قادراً على حمل مائة رطل من غير زيادة في أجزاء أعضائه، وبهذا يبطل أيضاً قول غيلان، وثمامة بن الأشرس، وبشر بن المعتمر، أن الاستطاعة ليست غير سلامة الأسباب وصحة الجوارح، وتخليها عن الآفات، وبهذا يبطل أيضاً قول حفص وضرار أنها بعض المستطيع لما ثبت أنها عرض، والقول بكون العرض بعض الجسم محال، ثم لا شك في جواز كون الاستطاعة الأولى، أعني الأعضاء السليمة، والأسباب الصالحة سابقة على الفعل، وإنما الاختلاف بيننا وبين المعتزلة، والكرامية، في الاستطاعة الثانية.

وشبهتهم: أن الاستطاعة لو لم تكن سابقة على الفعل، ولم تكن موجودة حال عدم الفعل لكان الأمر بالفعل، ولا استطاعة له وقت الأمر، ولا حال عدم الفعل تكليف ما ليس في الوسع، وهو قبيح، وقد تبرأ الله تعالى عنه بنص كتابه وهو قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] ألا ترى أن الكافر مأمور بالإيمان ولم يوجد منه الإيمان، فلو كانت له قدرة الإيمان لكانت سابقة على الإيمان، موجود بدونه وثبت ما قلنا.

ولو لم تكن القدرة موجودة لكان الكافر مكلفاً بما ليست له عليه القدرة، وهو تكليف ما ليس في الوسع، وصار هذا غير مقدوراً عليه، وتكليف المقعد المشي، وتكليف الأعمى النظر، سواء، وبطلان ذلك متقرر في العقول والتبرئ عن ذلك ثابت من الله تعالى بنص كتابه.

والذي يؤيد هذا: أن القدرة إنما تكون ليحصل بها الفعل، فلو كانت مقارنة للفعل لما كان حصول الفعل بالقدرة أولى من حصول القدرة بالفعل، والقول به محال.

وأهل الحق يقولون: إن الاستطاعة التي يحصل بها الفعل عرض ولا بقاء للأعراض لأن البقاء في الباقي معنى زائد على الذات، بدليل وجود الذات في أول أحوال وجوده، ولا بقاء له، بل يوصف بالبقاء في الثاني من زمان وجوده، ولهذا لم يعد القائل: وجد ولم يبق =

(تستمر بتجدد الأمثال) إلى حال الفعل **(كالعلم وغيره مما هو قبل الفعل)** وفيه أن

يتعلق بالقدرة عند حصوله ضرورة فلا يصح كون القدرة متقدمة عليه بحيث يكون

....

= مناقضاً، والأعراض ليست بمحل لقيام معاني وراءها بها، فاستحال لهذا بقاؤها وقد ساعدنا على القول باستحالة بقاء الأعراض أبو القاسم الكعبي، وأحمد بن علي الشطوي، وأبو حفص الصيمري، ومن خالفنا فيه من البصرية، فقد أقمنا عليهم دلالة استحالة بقاء الأعراض بما ذكرنا من كون البقاء معنى وراء الباقي، وإذا ثبت ذلك وعرف أن الاستطاعة ليست بباقية، فلو كانت سابقة على الفعل لكانت منعدمة وقت وجود الفعل لاستحالة بقائها، فيحصل الفعل ولا قدرة، فصار حصول الفعل في حالة وجود القدرة مستحيلاً، والفاعل فيها قادر، وحصوله بعد انعدام القدرة واجباً، والفاعل فيها غير قادر، ومن زعم بوجوب الفعل ممن لا قدرة له، واستحالة وجوده من القادر، فهو عديم الحظ من العلم والعقل.

يحققه: أن الفعل لما كان يستحيل وجوده وقت وجود القدرة، ولو كان مأموراً به وقت وجودها لكان هذا تكليف المحال، ولو كان مأموراً وقت وجود القدرة أن يفعل في الثاني لم يكن في الحال مكلفاً إذ من أمر أن يفعل فيما يستقبل من الزمان،لم يكن في الحال مأموراً، ثم في الوقت الثاني من زمان وجود الفعل لا قدرة له، فلو كان به التكليف في ذلك الزمان، فهو تكليف ما لا قدرة له عليه، ولو لم يكن مكلفاً لارتفع أصلاً. إذ يكن مكلفاً لا زمان حصول الفعل، ولا زمان ثبوت القدرة على ما قررنا، وبطل بذلك الأمر والنهي وزال الوجوب والحظر، وانعدمت الطاعة والمعصية، واضمحل الثواب والعقاب، والقول بذلك خروج عن الدين، ورفع للشرائع بأسرها وهو كفر محض.

ثم العجب من قوم يقولون: إن القائل بأن العبد كلف بتحصيل فعل له عليه القدرة وقت حصوله قائل بتكليف ما لا يطاق.

والقائل: إن العبد كلف بتحصيل فعل لا قدرة له عليه وقت الفعل، قائل بتكليف ما يطاق، ولو لم يكن هذا حماقة ووقاحة، فلا وجود لهما في الدنيا، والله تعالى الموفق.

ثم نقول: القدرة لما كانت عند الفعل منعدمة لم تكن في وجودها قبله فائدة ولا أثر لوجودها قبله في حصوله، إذا كانت حالة حصوله منعدمة كالآلة، فإن اليد لو انعدمت لا يتصور حصول البطش بها، وإن كانت قبل ذلك موجودة، فكذا هذا.

ومن جوز حصول الفعل بعد انعدام القدرة يلزمه أن يجوز حصول البطش بعد انعدام اليد، وكذا هذا في كل آلة وسبب، وحيث كان ذلك تجاهلاً، ودخولاً في السوفسطائية، فكذا هذا.

وجاء من هذا: أن كل فعل وجد عندهم وجد بلا قدرة، ولا أثر لها في حصوله، فكانت القدرة مما لا جدوى في وجوده، ولا طائل تحته، وكل من هذا قوله، فهو القائل بتكليف ما =

وجود المقدور حينئذ إن كان بالقدرة الزائلة يعود المحذور أو الحاصلة فهو المطلوب

الفعل حين حصوله غير مقدور وحين عدمه مقدورًا فإنه ظاهر الفساد يدل على ذلك ما تمسكوا به أيضًا على مدعاهم من أن الفعل حال عدمه ممتنع كما سبق ولا شيء

....

= لا يطاق، الرافع للشرائع المبطل للحظر والوجوب، الدافع للثواب والعقاب، وقول من جوز منهم بقاء القدرة، ويقول: هي موجودة قبل الفعل ومعه باطل، لما مر من استحالة القول ببقائها.

ثم نقول: هل يصح وجود الفعل بها في الحالة الأولى؟ فإن قالوا: نعم، فقد تركوا مذهبهم، وانقادوا للحق، حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة.

وإن قالوا: لا، قلنا: إذا كان يستحيل وجود الفعل بها في الحالة الأولى، وهي في الثانية كذلك لم يتغير، ولم يحدث فيها معنى، لاستحالة ذلك على الأعراض، فلمَ صار الفعل بها في الحالة الثانية واجب الوجود، وهي عين ما كان الفعل به قبل هذه الحالة ممتنع الوجود، وهل هذا إلا القول بوجوب وجود شيء بما يستحيل وجوده به؟ ولا خفاء لبطلانه على أحد، ولو أن قائلاً قال: الفعل يستحيل وجوده بالعجز في حال، ثم يجب وجوده به في الثاني كان بطلان قوله ظاهراً، فكذا هذا.

يحققه: أن حصول الفعل في الحالة الأولى لما كان محالاً كان هو عجزاً إذ ما يستحيل حصول الفعل به يكون عجزاً لا قدرة، ثم القول بوجوب الحصول بعينه في الثاني محال، وبالله العصمة.

وما زعموا من تكليف ما لا يطاق قد بينا أنهم هم الذين يقولون به لا نحن، ثم نقول: لما كانت الأسباب ثابتة والآلات متوفرة، كان بقاء القدرة على العدم لاشتغاله بضد ما أمر به، فصار هو المضيع، فلم يكن معذوراً وكان التكليف صحيحاً إذ لو قصد تحصيله لحصلت له القدرة، فأما عند عدم سلامة الأسباب، فذاك مما لا يحصل فيه القدرة لدى قصده مباشرة الفعل، فكان ذلك ممنوع القدرة، فلم يكلف الفعل، والله الموفق. وذلك على أن قول أبي حنيفة رحمه الله وقدس الله روحه: إن القدرة الواحدة تصلح للضدين، فكان المباشر لضد المأمور به شاغلاً للقدرة الصالحة لتحصيل المأمور به بغيره، فكان معاتباً، وكان تكليفه تكليف من هو قادر، والله الموفق .وما يزعمون: أن الفعل مع القدرة لو حصلا معاً لم يكن إضافة حصول الفعل إلى القدرة أولى من إضافة حصول القدرة إلى الفعل.

قلنا: ولو كان الاتصاف بكون المحل أسود مع قيام السواد به حصلا معاً لم يكن إضافة الاتصاف إلى قيام السواد به أولى من إضافة قيام السواد به إلى ثبوت الاتصاف، وحيث كان هذا باطلاً إذ علم بالعقل حصول الاتصاف بكون المحل أسود، لقيام السواد به، لا على =

(قالوا) أي المعتزلة **(لو لم يكن القدرة)** إلا مع الفعل لم تتعلق **(إلا حال)** وجود **(الفعل)** ولو لم تتعلق إلا حال وجوده ومعنى تعلق القدرة به إيجاده **(لزم إيجاد الموجود)** وتحصيل الحاصل **(و)** لزم أيضًا **(امتناع التكليف)** لأن التكليف به إنما يكون قبل حصوله ضرورة أنه لا معنى لطلب حصول الحاصل وإذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة تكليفًا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق.

(وردّ) الأول بأنه مبني على تأثير القدرة الحادثة وهو ممنوع ولئن سلم فـ**(بما سبق)** ذكره في الباب الثاني من أن إيجاد الموجود بالوجود الذي هو أثر ذلك الإيجاد غير مستحيل وإنما الممتنع إيجاد الموجود بوجود سابق.

من الممتنع بمقدور إذ تقرر هذا فالاستدلال المذكور بقولهم لامتناع بقاء الأعراض زمانين والرد عليهم بجواز الاستمرار بتجدد الأمثال لا يلائم هذا التحرير بل الرد لا يضر القائل بما ذكر ويصرح بما ذكرنا احتجاج المعتزلة الآتي نقضًا عليهم بلزوم إيجاد الموجود فإنه ناظر إلى كون الفعل حين وجوده مقدورًا وبلزوم امتناع التكليف فإنه ناظر إلى كونه العدم غير مقدور وحينئذ فالجواب المناسب هو ما ذكره في شرح المقاصد بعد النقض بالقدرة القديمة من أنه إن أرادوا بامتناع الفعل حين العدم امتناعه مع وصف كونه معدومًا فمسلم لكنه لا ينافي المقدورية وإمكان الحصول من القادر وإن أرادوا امتناعه في زمان عدمه فغير مسلم بل هو ممكن اللهم إلا أن يحرر المدعي بما يلائمهما كما حرره الشارح «**مد ظله**».

= القلب، علم أن هذا كلام مبني على الخيال، وكذا هذا في كل علة مع معلولها، وكالكسر مع الانكسار، فإنهما حصلا معاً، ومع أنه مضاف الانكسار إلى الكسر، والكسر علة الانكسار.
وانظر: الإبانة عن أصول الديانة (ص١٨١، ٢٢٤)، واللمع (ص٩٣، ١١٤)، والتوحيد (ص٢٥٦، ٢٨٦)، وشرح الأصول الخمسة (ص٣٩٠، ٤١٧)، والتمهيد (ص٢٨٦، ٢٩٥)، وشرح الأصول الخمسة (ص٣٩٠، ٤١٧)، والإرشاد (ص٢١٥، ٢٢٩)، وتبصرة الأدلة (٢/ ٥٩١، ٦٤٤)، وأصول الدين للرازي (ص٨٣)، وأبكار الأفكار (ص٧٧٨، ٧٩٠)، وشرح العقائد النسفية (١/ ١٥٠، ١٥٤)، ومختصر شرح العقيدة الطحاوية (ص٢٦٧، ٢٦٩)، والأساس لعقائد الأكياس (ص١٠٥، ١٠٧).

(و) الثاني (**بأنه يكفي في التكليف**) عند من يقول بكون القدرة مع الفعل (**كون الفعل مما يتعلق به القدرة في الجملة**) ولا يلزم أن يكون مقدورًا حال التكليف (**كإيمان الكافر بخلاف خلق الجسم**) ونحوه مما لا يتعلق به قدرة العبد أصلًا (**فعلى الأول**) أي القول بوجود القدرة مع الفعل لا قبله (**الممنوع**) الذي منع من فعل يصح صدوره عنه في الجملة (**لا يكون قادرًا**)[1] إذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (**كالزمن**) الذي هو عاجز عن الفعل وعلى القول الثاني الممنوع ليس كالزمن بل هو قادر والمنع لا ينافي القدرة وإنما ينافي المقدور وذلك للفرق الظاهر بين الصحيح

(**قوله: ولا يلزم أن يكون مقدورًا حال إلخ**) هذا إذا اشترط أن يكون المكلف به مقدورًا بالفعل وأما إذا كانت مقدوريته بالقوة كافية للتكليف به فلا نسلم أنه ليس مقدورًا حال التكليف غايته أنه بالقوة لا بالفعل فظهر أن مرادهم من نفي القدرة قبل الفعل نفي تعلقها به بالفعل لا بالقوة وبما قررناه ظهر لك حال الجواب المناسب أيضًا فتفطن فإن تحرير المقام مما تفردنا به.

(**قوله: إذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه إلخ**) الظاهر الملائم لما حررناه هو أن مقصودهم من ذلك هو أن الممنوع من الفعل ليس قادرًا بالفعل إذ لا فعل حينئذ حتى يتعلق قدرته به وأما القدرة بمعنى مبدأ التغيير فلم ينكروا وجودها في الممنوع غايته أنها لا تتعلق إلا عند الفعل فلا نزاع معنى مع المعتزلة.

(**قوله: وإنما ينافي المقدور إلخ**) هذه عبارة المصنف في شرح المقاصد نقلًا عن المعتزلة والمعنى أن المنع من الفعل لا ينافي وجود صفة القدرة في الممنوع وإنما ينافي مقدورية المقدور أي تعلق القدرة به وإلا فليس له معنى محصل فاتضح حديث عدم النزاع.

(**قوله: للفرق الظاهر إلخ**) واستدل عليه أيضًا بأن المقيد الممنوع لم يلحقه تغير في ذاته وصفته فقدرته موجودة عند القيد إذ هي عن صفات نفسه بخلاف العاجز وأجيب بمنع عدم التغير في الصفة.

---

(١) جملة ولا يمنع برق.

الممنوع من الفعل والزمن الذي أصابته آفة القدرة قلنا لا فرق إلا بجريان عادة الله تعالى بخلق القدرة في الممنوع المقيد حال ارتفاع القيد لأن ارتفاعه معتاد وعدمه في الزمن فإن ارتفاع زمانته غير معتاد **(وكذا)** على الأول **(القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين)** لأنها مع الفعل ولا شك أن ما نجده عند صدور أحد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الآخر **(والحق أن)** القدرة بمعنى **(القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة)** وهي التي بحيث إذا انضمت إليها إرادة أحد الضدين حصل ذلك الضد **(تأثيرًا)** عند المعتزلة **(أو تسببًا عاديًّا)** عند الأشاعرة **(توجد مع الفعل وقبله وبعده و)** بمعنى القوة التي تكون **(مع جميع شرائط التأثير)** أو التسبب العادي **(لا تكون إلا معه)** ويمتنع تعلقها بمقدورين فإن الشرائط لهذا غيرها لذاك هذا وكأن ذلك مبني على منع امتناع بقاء الأعراض فافهم.

(قوله: إلا بجريان عادة الله إلخ) هذا الجواب وجواب الاستدلال الذي مر آنفًا يدلان بظاهرهما على أن النزاع بين الفريقين معنوي فتدبر.

(قوله: مغاير لما نجده عند إلخ) ضرورة أن الشرائط المخصصة لهذا غير المخصصة لذاك كما يصرح به قريبًا.

(قوله: والحق إلخ) هذا توفيق بين الفريقين أخذه من كلام الإمام حاصله أن القدرة بمعنى نفس القوة التي هي مبدأ التغيير كائنة مع الفعل وقبله وبعده سواء كان بقاؤها بنفسها أو بتجدد الأمثال وأما بمعنى القوة المأخوذة مع جميع شرائط تأثيرها أو تسببها العادي التي من جملتها تعلقها بالمقدور بالفعل فهي مع الفعل ليس إلا.

(قوله: وكأن ذلك مبني على منع إلخ) يعني أن ما ذكر من أن نفس القوة المذكورة توجد مع الفعل أو قبله وبعده إنما يتم على القول بجواز بقاء الأعراض وإلا فهي عرض لا يبقى زمانين على قاعدتهم هذا وأنت مما حررناه لك سابقًا فهمت أن مدعاهم ليست مبنية على امتناع بقاء الأعراض بل بقاؤها بالتجدد يكفي فيما هم بصدده ولعل الأمر بالفهم للإشارة إلى ما ذكرناه فتدبره فإنه دقيق.

....

(والعجز) المقابل للقدرة **(قيل هو)** وجودي **(ضد القدرة)** للقطع بأن في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع من الفعل مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل فإن كل عاقل يجد من نفسه تفرقة بين كونه زمنًا وكونه ممنوعًا من القيام مع سلامته وما هي إلا أن في الزمن صفة وجودية هي العجز وليست في الممنوع **(فلا يتعلق إلا بالموجود)** لأن تعلق الموجود بالمعدوم خيال محض فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم وردّ بأنه بعد تسليم كونه وجوديًّا مكابرة فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والإرادة ولهذا أطبق العقلاء على أن عجز المتحدين إنما هو عن الإتيان بالمثل المعدوم **(وقيل)** هو **(عدم ملكة)** للقدرة **(للقطع بأن عجز المتحدين)** بمعارضة القرآن **(إنما هو عن الإتيان بالمثل)** المعدوم لا عن السكوت وعدم الإتيان بالمثل لأن العقل يحكم بأن المعارضة إنما هي بالأمثال لا بإعدامها وحديث التفرقة بين الزمن والممنوع معكوس بأن في الممنوع صفة وجودية هي القدرة دون الزمن **(وجعله)** أي لفظ العجز **(مشتركًا بين المعنيين)** حتى يكون الزمن

(قوله: فالزمن عاجز إلخ) أي عن أن يدفع القعود عن نفسه لا عن أن يأتي بالقيام المعدوم.

(قوله: بعد تسليم كونه وجوديًّا إلخ) فإن كونه وجوديًّا ممنوع لجواز أن يكون عدم ملكة كما يأتي.

(قوله: لا عن السكوت إلخ) أي لا عن دفع السكوت فإنهم قادرون على مطلق النطق وإنما عجزهم عن النطق المخصوص الذي هو مثل القرآن وهو معدوم بل ممتنع فالسكوت عن المثل وترك الإتيان به موجود ومقدور لهم.

(قوله: وحديث التفرقة إلخ) يعني سلمنا أن بين المعارض والممنوع تفرقة لكنها ليست تفرقة موجبة لكون العجز ضد القدرة بل هي تفرقة بعكس ما ذكرتم موجبة لكونه عدم ملكة للقدرة.

(قوله: بين المعنيين إلخ) أي بين الصفة التي تستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون وجوديًّا وبين عدم القدرة فيكون عدميًّا.

....

عاجزًا عن القعود بالمعنى الأول دون الثاني وعن القيام بالمعنى الثاني دون الأول **(خلاف اللغة)** لم يجئ نقله مشتركًا فالكلام في المتعارف الشائع الاستعمال **(والقدرة تضاد الخلق)** وهو ملكة يصدر عن النفس بسببها أفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقًا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذي هو مبدأ أفعال الجوارح بسهولة ولما كانت القدرة يصدر منها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها إلى الفعل والترك على السواء حكم بأنها تضاد الخلق **(لما أن أفعاله)** كما مر صادرة بسهولة **(بلا)** تقدّم فكر و**(روية)** ولا يكون صالحًا لأن يقع به الطرفان فمعنى تضادّهما تضاد أحكامهما **(وهل)** هي

(قوله: لم يجئ نقله مشتركًا إلخ) أي لا بحسب اللغة ولا بحسب العرف كما في شرح المقاصد إن قيل نقل الاختلاف في معناه يقتضي اشتراكه لأن كلًّا من المخالفين يدعي إطلاقه على ما ادعاه.

(قلت) ذلك إنما لو لم ينكر كل منهما إطلاقه على المعنى الذي يقول به الآخر وليس كذلك فإن الحاصل هو أنهما متفقان على أن لفظ العجز ليس مشتركًا بل له معنى واحد لكنهما مختلفان في أن ذلك المعنى الواحد هو وجودي أو عدمي فيكون قوله وجعله مشتركًا إلخ جوابًا عما يقال لم لا يجوز أن يكون الخلف بينهما راجعًا إلى اللفظ فإنه وإن سلم أن القول بأنه عدم ملكة لا يلزمه القول بأن هناك أمرًا وجوديًّا لكن القول بأن وجودي يلزمه القول بأن ذلك الوجودي ليس بقدرة فإن كلًّا من المضادين كما يصدق عليه أنه أمر وجودي يصدق عليه أنه ليس هو المضاد الآخر فلا يطلق لفظ العجز عند القائل بأنه وجودي تارة على ذلك الوجودي وتارة على لازمه أعني عدم القدرة كما يقال ذلك في لفظ المرض على ما يأتي وحاصل الجواب أن الإطلاق على المعنيين لم ينقل حتى يجعل النزاع لفظيًّا فتدبر جدًّا.

(قوله: تضاد أحكامهما إلخ) يعني يمتنع اجتماعهما على فعل من جهة واحدة لأن الشيء قد يكون ملائمًا إلخ فإدراكه من جهة الملاءمة لا يكون لذة كالصفراوي لا يلتذ بالحلو وبقيد الحيثية يندفع ما يقال إن المريض قد يلتذ بالحلاوة مع أنها لا تلائمه بل تضره وينفر عن الأدوية مع أنها تلائمه وتنفعه.

....

(تضاد النوم فيه تردد) لا خلاف في جواز بعض الأفعال من النائم وامتناع البعض واختلفوا فيما يصدر عنه فذهب المعتزلة وبعض أصحابنا إلى أنه مقدور له والنوم لا يضاد القدرة وقال الأستاذ أبو إسحاق بالتضاد وتوقف القاضي أبو بكر وكثير من أصحابنا **(ومنها)** أي من الكيفيات النفسانية **(اللذة والألم)** وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات **(وقد يفهم من تفسيرهما)** قصدًا إلى تعيين المسمى **(بإدراك الملائم والمنافر من حيث هما كذلك)** أي ملائم ومنافر لأن الشيء قد يكون ملائمًا من وجه دون وجه واللذة إدراكه من حيث إنه ملائم والألم إدراكه من حيث إنه منافر **(أنهما نوعان من الإدراك)** اعتبر فيهما الإضافة إلى الملائم والمنافر **(على احتمال أن يراد)** من الإدراك **(الإصابة والوجدان)** والوصول إلى ذات المدرك لا إلى مجرد صورته لأن تخيل اللذيذ غير اللذة واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بحصول ذاته **(وبعضهم على أن اللذة خروج عن الحالة الغير الطبيعية)** وهو معنى الخلاص عن الألم كالأكل فإنه دفع لألم الجوع وأبطله ابن سينا بأنه قد يحصل اللذة من غير سابقة ألم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب **(وكل)** من اللذة والألم **(إما حسي)** كتكيف العضو الذائق بالحلاوة أو المرارة **(أو عقلي)** كأن يتمثل في العقل ما يتعقل تمثلًا مطابقًا خاليًا عن شوائب الظنون والأوهام ولا شك أن هذا الكمال خير للجوهر العاقل وأنه يدركه ويدرك حصوله

(قوله: والوصول إلى ذات المدرك إلخ) والظاهر من كلامهم هو أن اللذة لا تتم بحصول الصورة المساوية الذهنية للذيذ فقط. ولا بحصول ذاته فقط بل إنما تتم بكليهما يعني الإدراك الوصولي النيلي وهو المراد بالإصابة والوجدان فقوله بحصول ذاته فقط أي بوصوله الإدراكي.

(قوله: ولا شك أن هذا الكمال إلخ) قد سبق الفرق بين الكمال والخير وأنه يدركه إلخ أي يحصل له ذلك المعقول بحقيقته لأن العقل يصل إلى كنه إلخ فما مر من الوصول إلى ذات اللذيذ هو بمعنى الوصول إلى حقيقته المتحققة في نفس

(قوله: لا إلى مجرد صورته الخ) كما في الإدراك المذكور سابقًا المعدود في أقسام الكيفيات اهـ. منه.

له فإذن يتلذذ بإدراك هذا الكمال وهذا هو اللذة العقلية والألم العقلي هو أن يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد **(وهو)** أي العقلي منهما **(أقوى)** لأن العقل يصل إلى كنه المعقول والحس لا يدرك إلا ما يتعلق بظواهر الأجسام فيكون الإدراك العقلي أقوى وأتم فكذا اللذة والألم التابعان له فإن قيل الحسي من اللذة والألم ينبغي أن يعد من الكيفيات المحسوسة دون النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التي يتلذذ بها أو يتألم كالحلاوة والمرارة مثلًا وأما نفس اللذّة والألم التي هي جنس الإدراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة إلى إدراكها هذا والظاهر أنهما ليسا من جنس الإدراك والنيل وإن كانا مشروطين بهما لكنهما كيفيتان عارضتان للنفس ولو في الحسي **(والحسي من الألم سيما اللمس يسمى وجعًا)** فإن لفظ الوجع مختص بالحس في العرف بل قال المصنف الظاهر اختصاصه باللمس على ما صرح به البعض وإن كان ظاهر كلام أئمة اللغة أنه مرادف للألم.

(ومنها الصحة والمرض فالصحة ملكة أو حالة) ليست أو كائنة للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على أن جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة أو غير راسخة ولا تختص بالراسخة كما زعم البعض إلا أنه قدمها للاتفاق على كونها

الأمر أعم من أن يكون إلى كنهها أو ظاهرها وهذا بيان كونه أقوى كيفية وأما بيان كونه أقوى كمية فهو أن عدد تفاصيل المعقولات أكثر بل يكاد أن لا يحصى.

(قوله: والظاهر أنهما ليسا من جنس إلخ) قد سبق أنهما لا تتمان بواحد من الإدراك والنيل بل لا بد لتحققهما من كليهما وما أنهما هل هما نفس الإدراك الوصولي الذي هو بطريق النيل أو مترتبان عليه ففيه تردد فتدبر.

(قوله: إلا أنه قدمها إلخ) أي في الذكر مع إنها متأخرة في الوجود حيث يكون أولًا حالًا ثم ملكة.

(قوله: للاتفاق إلخ) ولأنها لرسوخها أشرف من الحال ثم التعريف إنما يتناول صحة الحيوان دون النبات لأن الملكة والحال من الكيفيات النفسانية الحيوانية فما

....

صحة دون غير الراسخة فقيل إنها صحة أيضًا وقيل واسطة وقوله **(يصدر عنها الأفعال)** يشعر بأن المبدأ هو تلك الكيفية وقوله **(من الموضوع لها)** يشعر بأنه الموضوع المراد به البدن أو العضو والجواب عنه بوجهين أحدهما أن الصحة مبدأ فاعل والموضوع قابل والمعنى يصدر عنها الأفعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما أن الموضوع فاعل والصحة واسطة والمعنى يصدر لأجلها وبواسطتها وقوله **(سليمة)** حال من الأفعال والسلامة في الأفعال محسوسة وفي البدن غير محسوسة فعرف الثانية بالأولى لكونها أجلى فلا دور **(والمرض ملكة أو حالة مضادة لها)** أي للصحة فهو كيفية يصدر عنها الأفعال غير سليمة فيكون وجوديًّا **(وقيل عدم ملكة لها)** فحينئذ لا يكون من الكيفيات وقد يوفق بين القولين بأنه عند المرض تزول كيفية الصحة وتحدث كيفية أخرى فإن جعل المرض عبارة عن عدم الأولى فبينهما تقابل العدم والملكة وإن جعل عبارة عن نفس الكيفية الثانية فتقابل التضاد وكأنه مبني على أن لفظ المرض مشترك بينهما أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر **(وقد يتسامح)** فيهما **(بجعلهما من المحسوسات)** لكون الأفعال الصادرة عنهما من المحسوسات **(ثم إذا اعتبر فيهما سلامة جميع الأفعال وآفة الجميع كانت بينهما واسطة)** ليست صحة ولا مرضًا **(كما للأطفال والمشايخ**

قيل إنه يتناول صحة النبات فمبني على أن يراد بهما الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية أو بالنفس أعم من الحيوانية والنباتية.

(قوله: والسلامة في الأفعال إلخ) جواب عما قيل إن تعريف الصحة بما ذكر دوري وذلك لذكر قيد السلامة المرادفة للصحة فيه وحاصله أن المعرف صحة البدن والعضو وهي غير محسوسة والمأخوذ في التعريف صحة الأفعال وهي محسوسة فلا دور.

(قوله: وكأنه مبني إلخ) وكأنه مبني على نقل استعمال لفظ المرض في المعنيين بحسب اللغة والعرف.

(قوله: ليست صحة ولا مرضًا إلخ) ليس الخلاف في ثبوت حالة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض فإنها كثيرة كالعلم والحياة والقدرة ونحوها بل الخلاف

....

وإلا) يعتبر فيهما ذلك **(فلا)** واسطة هذا **(الثالث)** من أقسام الكيف **(الكيفيات المختصة بالكميات)** وهي التي ليس عروضها بالذات إلا للكم متصلًا كان **(كالاستقامة والانحناء)** العارضين **(للخط و)** كـ**(التقعير والتقبيب)** العارضين **(للسطح)** أو منفصلًا **(كالزوجية والفردية)** العارضين **(للعدد)** ثم إنها تكون مفردة كما مر **(و)** مركبة **(كالخلقة أعني مجموع الشكل واللون الذي بحسبه)** أي بحسب المجموع **(يوصف الشيء بالحسن والقبح)** كأن مبني عد ذلك المجموع من الكيفيات المختصة بالكميات على ما قيل من أن اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونًا أن سطحه ملون ولا تنافي بين كون كيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم فإن قيل لو اعتبر التركيب لكان هناك أقسام لا تتناهى مع أنهم لم

في ثبوت حالة لا يصدق معها على البدن أنه صحيح أو مريض بل يصدق على أنه ليس بصحيح ولا مريض.

(قوله: وإلا يعتبر فيهما ذلك إلخ) أقول وعلى عدم اعتبار سلامة الجميع وآفة الجميع تكون الكيفية التي هي حالة تصدر عنها الأفعال إلخ واسطة عند من اعتبر الرسوخ في الصحة والمرض كما سبق فلا يتم قوله فلا واسطة لكن المقصود واضح فافهم.

(قوله: كأن مبني عد ذلك المجموع إلخ) إشارة إلى جواب ما استشكل به عد هذا المجموع من الكيفيات المختصة بالكميات من أن أحد جزأيه أعني الشكل وإن كان منها بناء على كون الشكل عبارة عن هيئة إحاطة حد أو حدود بالجسم كما في الكرة المحيط بها سطح واحد والمثلث والمربع الحاصلة من إحاطة خطوط والزاوية الحاصلة من إحاطة خطين لكن لا خفاء في أن جزأه الآخر أعني اللون من الكيفيات المحسوسة التي جعلناها مقابلة للكيفيات المختصة بالكميات وحاصل الجواب ظاهر وقد يقال لا نسلم أن اللون من خواص السطح فإنه قد ينفذ في عمق الجسم فتدبر.

(قوله: لكان هناك أقسام إلخ) مثل اللون أو الضوء مع الاستقامة أو الانحناء أو الزوجية أو الفردية إلى غير ذلك.

(قوله: وكالخلقة) أعاد الكاف لمغايرتها لما قبلها في الإفراد والتركيب اهـ، منه.

يعتدوا بها ولم يعدوها أنواعًا قلنا لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية بها اتصاف الجسم بالحسن والقبح عدّوه نوعًا على حدة وفي شرح المقاصد أن كلامهم متردد في أن الخلقة مجموع الشكل واللون أو كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا أقرب إلى جعلها نوعًا على حدة **(وكالزاوية وهي هيئة إحاطة الخطين بالسطح)** العارضة تلك الهيئة **(عند الملتقى)** أي ملتقى الخطين من غير أن يتحدا خطا واحدًا فإنه إن اتصل خطان على نقطة في سطح من غير أن يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية **(وما قيل إنها سطح أحاط به خطان يلتقيان عند نقطة)** من غير أن يتحدا كذلك والمراد أنها ما يلي تلك النقطة من السطح فيظن من هذا أنها من الكميات وليس كذلك

(قوله: أو كيفية حاصلة إلخ) أو الشكل المنضم إلى اللون كما في شرح المقاصد.

(قوله: وهذا أقرب إلى جعلها إلخ) لأنه إذا كانت عبارة عن مجموع الشكل واللون تكون وحدته من حيث التركيب الاعتباري من شيئين مختلفين بالنوع بخلاف ما إذا كانت عبارة عن الكيفية الحاصلة منهما فإنها واحدة بالحقيقة وإن كانت حاصلة من مختلفين وحينئذ عدها من المركبات باعتبار حصولها من المركب لا أنها مركبة في نفسها فتدبر.

(قوله: وكالزاوية إلخ) كتب «**مد ظله**» على قوله وكالخلقة أعاد الكاف لمغايرتها لما قبل في الإفراد والتركيب انتهى وكتب أعاد كاف التمثيل للاهتمام به للاختلاف الواقع فيها انتهى **(أقول)** الظاهر أن الزاوية لما كانت من أقسام الشكل كما مر والشكل معدود من المفردات دون المركبات أعاد الكاف عليها إشارة إلى مغايرتها للخلقة في الإفراد والتركيب لكن بعكس مغايرة الخلقة لما قبلها وأما تأخيرها عن نظائرها المفردة فلطول الكلام فيها فتبصر.

(قوله: فيظن من هذا أنها إلخ) يستفاد منه أن ظنهم هذا متفرع من التفسير بالسطح المذكور مع أن الأمر بالعكس حيث قال في شرح المقاصد ذهب بعضهم

(قوله: وكالزاوية الخ) أعاد كاف التمثيل للاهتمام به للاختلاف الواقع في تفسيرها اهـ، منه.

إذ الزاوية قد تنعدم بالزيادة بخلاف الكم **(ففيه تسامح)** مبني على أنهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون مثلًا المثلث شكل يحيط به ثلاثة أضلاع.

(الرابع) من الأقسام **(الكيفيات الاستعدادية)** التي هي من جنس الاستعداد كما قال **(وهي استعداد شديد على أن ينفعل)** أي تهيؤ لقبول أثر ما بسهولة وسرعة **(ويسمى ضعفًا)** ولا قوة **(كالممراضية)** واللين **(أو)** على أن **(لا ينفعل)** ويقاوم أي تهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال **(ويسمى قوة)** ولا ضعفًا **(كالمصحاحية)** والصلابة

إلى أن الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات ففسروها بسطح أحاط به خطان إلخ انتهى.

(قوله: إذ الزاوية إلخ) حاصله المعارضة بأن ما ذكرتم من قبول القسمة وإن دل على مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه.

(قوله: إذ الزاوية إلخ) وقد يجاب بأنّا لا نسلم أن قبولها للقسمة بالذات بل بواسطة معروضها الذي هو السطح.

(قوله: كما يريدون بالشكل المشكل) توهم البعض من تقسيم الشكل إلى الدائرة والمثلث وغيرهما ثم تفسير الدائرة بأنها سطح يحيط به خط في وسطه نقطة إلخ وتفسير المثلث بأنه سطح أحاط به ثلاثة خطوط أن الشكل هو نفس السطح فيكون كمًّا والجمهور على أنه هو الهيئة الحاصلة من إحاطة الحد أو الحدود كما مر فيكون كيفًا لا سطحًا وتفسيره بالسطح فيها إنما هو لأنهم أرادوا بالشكل فيه المشكل إذ الشكل على معناه الحقيقي أعني الهيئة المذكورة إنما ينقسم إلى الاستدارة والتربيع والتثليث دون ما ذكر فإن قيل كيف يكون كيفا والنسبة مأخوذة في مفهومه قلنا لا نسلم ذلك إنما يتم لو كان المذكور في تفسيره حدًّا حقيقيًّا وما يقال من أنه من قبيل الوضع لأن هيئته حاصلة من نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض مردود بأن الحدود عبارة عن النهايات والانقطاعات كما مر فليست أجزاء للجسم ولا لغيره فافهم.

(قوله: ويسمى قوة إلخ) إن قيل قد سبق أن القوة قد تقال على صفة بها يتمكن

....

وهي الكيفية التي بها صار الجسم بحيث لا يقبل المرض.

فصل في الأين

(فصل في الأين) أثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون إلا الأين ولذا قدمه على سائرها أو لكثرة مباحثه **(وهو)** عند المتكلمين **(الكون)** أي الحصول **(في الحيز)** ثم إنهم حصروه في أربعة أنواع: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون **(فإن اعتبر حصول جوهر)** في حيز **(باعتبار جوهر)** آخر **(فأما أن يمكن تخلل)** جوهر **(ثالث بينهما فافتراق)** وإنما اعتبر إمكان توسط ثالث ليشمل افتراق الجوهرين بتوسط الخلاء **(وإلا)** يمكن ذلك **(فاجتماع وإن لم يعتبر)** حصول جوهر في حيز بالنسبة إلى آخر **(فإن كان مسبوقًا بحصوله في ذلك الحيز فسكون أو)** كان

الحيوان من مزاولة أفعال شاقة وقد تقال لمبدأ التأثير كالحرارة فإنها مبدأ الإحراق والأولى من الكيفية النفسانية والثانية من الكيفيات المحسوسة فكيف تعد من الكيفيات الاستعدادية قلنا الأصح كما مر هو أن أقسام الكيفية ليست متنافية بالذات بحيث يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليه الآخر بل يجوز أن تعد القدرة من حيث اختصاصها بذوات الأنفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة بالحس من المحسوسات وكل منهما من حيث كونهما قوة شديدة فاعلة من الكيفيات الاستعدادية كما أن الاستقامة والانحناء ونحوهما مختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات أيضًا كذا قالوا.

(قوله: أو كان مسبوقًا به في حيز إلخ) فيكون السكون حصولًا ثانيًا في حيز أول والحركة حصولًا أول في حيز ثان لكن أولية الحيز في السكون لا تلزم أن تكون تحقيقًا بل تكون تقديرًا كما في الساكن الذي لا يتحرك أصلًا ولا يحصل في حيز ثان وكذا أولية الحصول في الحركة قد تكون تقديرًا لجواز أن ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فإن قيل إذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الأول حركة مع أنه حركة وفاقًا أجيب بأنه إنما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك الخروج نفس الحصول

....

مسبوقًا به **(في)** حيز **(آخر فحركة)** وعلم من تقييدهم الحصول بالحيز أنهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات وعلى ما ذكر من بيان الأكوان الأربعة لو فرضنا أنه تعالى خلق جوهرًا فردًا ولم يخلق معه آخر **(فالحصول)** لذلك الجوهر **(في آن الحدوث خارج)** ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق **(وقيل بل سكون)** لكونه مماثلًا للحصول الثاني في ذلك الحيز لاشتراكهما في كون كل منهما موجبًا

الأول في الحيز الثاني والحق أنه نفسه فإن الحصول الأول في الحيز الثاني من حيث الإضافة إليه دخول وحركة إليه ومن حيث الإضافة إلى الحيز الأول خروج وحركة منه.

(قوله: ليس بحركة ولا سكون إلخ) أما أنه ليس باجتماع ولا افتراق فلأنه فرض انفراده وأما أنه ليس بحركة ولا سكون فلأن حصوله في آن الحصول ليس مسبوقًا بحصول آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر.

(قوله: لكونه مماثلًا للحصول الثاني إلخ) وإليه ذهب جمع قالوا حقيقة الأكوان هو الحصول في الحيز واللبث ونحوه من الأمور الزائدة الخارجة عن الحقيقة وحينئذ لا يتم ما ذكر في طريق الحصر بل طريقه أن يقال إن الحصول في الحيزان كان مسبوقًا بحصوله في حيز آخر فحركة وإلا فسكون ليدخل الحصول آن الحدوث في السكون وأورد عليه أنه وإن دخل فيه ذلك لكن يخرج عنه السكون بعد الحركة إذ يصدق عليه أنه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر فيكون حركة فالأولى أن يقال إنه إن اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة وإلا فسكون فيدخل الحصول آن الحدوث والسكون بعد الحركة لكن يخرج الأكوان المتلاحقة في الأحياز المتلاصقة أعني التي هي أجزاء الحركة فلا يصح ما قالوا أن الحركة مجموع سكنات فظهر أن اعتبار عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر مصحح إدخال الحصول آن الحدوث في السكون وليكن هذا في ذكرك فإنه نافع فيما يأتي منا ثم قالوا كون أجزاء الحركة سكنات مبني على ما ذهب إليه البعض من أن الحصول الأول في الحيز الثاني يماثل الحصول الثاني فيه وهو سكون اتفاقًا فكذا الأول

....

للاختصاص بذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث أمر زائد غير مشروط فيه وردّ بمنع التماثل والاشتراك المذكور ليس أخص صفاتهما كيف والحصول الأول في الحيز الثاني حركة وفاقًا ولو كان مماثلًا للحصول الثاني فيه لزم أن يكون هو أيضًا حركة ولا قائل به فإن أجيب بأن عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق على الأول دون الثاني قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الثاني دون الأول ثم إنه اختلف في أن التمايز

فيكون هذا إلزامًا على من قال بتماثل الحصول الثاني في الحيز الأول ثم اعترض عليه الآمدي بما ذكره الشارح بقوله ورد بمنع التماثل إلخ وحاصله أنّا لا نسلم تماثل الحصولين في الحيز الثاني والإلزام القول بكون الحصول الثاني فيه حركة كما أن الحصول الأول فيه حركة اتفاقًا ولا قائل به فإن أجيب عن هذا المنع بأنه يمكن أن يقال إن الحركة قد أخذ فيها عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز فهي تصدق على الحصول الأول في الحيز الثاني دون الثاني فيه تقول يمكن أن يعتبر في السكون عدم الاتصال لحيز آخر فيصدق على الحصول الثاني في الحيز الثاني دون الأول فيه فلا يتم القول بكون الحصول الذي هو جزء الحركة سكونًا لأنه حصول أول في الأحياز المتلاحقة فظهر أن قول الشارح «**مد ظله**» فإن أجيب بأن عدم المسبوقية إلى قوله قلنا إلخ هو هذا الذي نقلناه وهو بحث متعلق بالأكوان التي هي أجزاء الحركة التي جعلت سكنات وليس متعلقًا بالكون الذي هو في آن الحدوث كما يصرح به صنيع الشارح «**مد ظله**» فإنه غير مستقيم إذ اعتبار عدد الاتصال بالحصول في حيز آخر إنما يصير نقضًا على عد الكون الذي هو جزء

(**قوله: فيصدق على الأول الخ**) يعني الدليل المذكور للقول بأن الحصول في آن الحدوث سكون جار في الحصول الأول في الحيز الثاني فيكون هو أيضًا سكونًا فيرد عليه أن الحصول في الحيز الثاني الخ فحينئذ إن أجيب عنه بأن عدم الخ قلنا في رد هذا الجواب فكذا الخ اهـ، منه.

(**قوله: فيصدق على الثاني دون الأول**) وهذا وإن كان صادقًا على الحصول في آن الحدوث لكن من قال بأنه خارج قال باشتراط اللبث في السكون اهـ، منه.

والتغاير بين الأكوان ذاتي أو اعتباري **(والحق أن حقيقة الكون)** وهو الحصول في الحيز **(في الكل واحدة وإنما التمايز بالحيثيات)** والاعتبارات لا الفصول المنوعة ولا يوجب ذلك اختلافًا في الماهية بل ولا في الهوية الشخصية **(حتى إن)** الكون **(الواحد بالشخص ربما يكون افتراقًا)** بالنسبة إلى جوهر **(واجتماعًا)** بالنسبة إلى آخر **(وحركة)** من جهة كونه مسبوقًا بحصول في حيز آخر **(وسكونًا)** من جهة بقائه في الزمان الثاني **(باعتبارات مختلفة)** كما ذكر فلم يختلف بها نفس الكون والحصول أصلًا وإن اختلف بها وصف كونه افتراقًا واجتماعًا وحركة وسكونًا **(والقول بتضاد الأكوان)** الأربعة مع القول باتحاد الحقيقة ليس **(معناه)** امتناع الاجتماع بالذات المعتبر في التضاد بل مجرد **(امتناع الاجتماع عند تحيزها في الوجود)** كما في اجتماع جوهر في حيز مع جوهر معين فإنه لا يجامع افتراقه عنه بعينه في ذلك الحيز وكما في الحركة والسكون بالنسبة إلى حيز واحد **(و)** اعلم أن **(الحركة قد**

الحركة من السكنات لا على عد الكون في آن الحدوث سكونًا بل هو مصحح لذلك كما سبق آنفًا فليتأمل إن قيل إن الحركة ضد السكون فكيف تكون نفسه أو مركبة منه أجيب بأن التضاد ليس بين الحركة إلى الحيز والسكون فيه بل لا تغاير بينهما وإنما التضاد بين الحركة من الحيز والسكون فيه كما سيصرح به وقد مرت الإشارة إليه فتدبر.

(قوله: ولا في الهوية الشخصية إلخ) والحاصل أن إطلاق الأنواع على الأكوان مجاز لأن حقيقتها الحصول في الحيز والأمور المميزة لها خارجة عنه حاصلة باختلاف الإضافات والاعتبارات فتمايزها بتلك الإضافات لا يوجب الاختلاف في الماهية بل ربما لا يوجب تعدد أشخاصها أيضًا لكن قد يوجب تمايزها في الخارج كالحركة من حيز والسكون فيه فحينئذ يقال بتضادهما بمعنى مجرد امتناع اجتماعهما في الوجود ولو من جهة التماثل فإن المتماثلين إذا تمايزا في الخارج امتنع اجتماعهما لا بمعنى امتناع من جهة الاختلاف بالذات كما هو ظاهر فظهر أن الأولى أن يقول بدل قوله ولا في الهوية إلخ بل ربما لا يوجب تعدد الهوية فافهم.

(قوله: وكما في الحركة والسكون الخ) وكما في الحركة من حيز مع السكون فيه هذا

يراد بها) أي قد يطلق لفظ الحركة ويراد بها **(ما هو المحقق منها وهو الحصول)** في حيز **(بعد الحصول في حيز آخر)** وقد تطلق **(ويراد بها ما هو الموهوم)** منها **(وهو الحصولات المتعاقبة)** في أحياز متلاصقة **(على الاستمرار)** في تلك الأحيان **(دون الاستقرار)** في واحد منها **(والسكون إن لم يشترط باللبث)** كما ذهب إليه البعض **(فالحركة)** في الحيز **(سكون)** واحد فيه بالمعنى الأول لها **(أو)** مجموع **(سكنات)** في أحياز متلاصقة بالمعنى الثاني الموهوم والتضاد إنما هو بين الحركة من الحيز والسكون فيه لا بين الحركة في الحيز والسكون فيه **(وهل هو)** أي السكون **(الحصول الثاني)** من الحصولين في حيز واحد **(أو مجموع الحصولين فيه فيه تردد)** والظاهر من عبارة التقسيم هو الحصول الثاني منهما لكن الأقرب كما قال في شرح المقاصد أن المراد أنه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة

(قوله: أي قد يطلق لفظ الحركة إلخ) يريد بيان أن الحكماء لما أطلقوا الحركة على معنيين أحدهما محقق موجود عندهم والآخر موهوم كما سيأتي أطلقها المتكلمون على معنيين أيضًا أحدهما مقابلة المعنى الأول وهو الحصول في حيز بعد الحصول في آخر ويسمونه بالإضافة إلى الحيز السابق خروجًا. واللاحق دخولًا والآخر في مقابلة المعنى الثاني وهو الحصولات متعاقبة.

(قوله: بالمعنى الأول لها إلخ) أي للحركة عند المتكلمين وكذا يكون الحصول آن الحدوث حينئذ سكونًا كما مر.

(قوله: لا بين الحركة في الحيز إلخ) إذ كل حركة في الحيز سكون عندهم لكن لا عكس كما فهم مما سبق فافهم.

(قوله: أي السكون إلخ) أي عند القائلين باشتراط اللبث فيه إذ الاختلاف في أنه مجموع الحصولين أو أحدهما إنما يتأتى على القول بهذا الاشتراط كما هو واضح فلا يكون الحركة عند مشترطي اللبث ولا أجزاؤها ولا الحصول في آن الحدوث سكونًا كما صرح به في شرح المقاصد.

(خ). وأما الحركة إلى حيز مع السكون فيه فيجتمعان إن لم يشترط اللبث فيه لعدم التمايز بينهما إلا بالحيثية اهـ، منه «مد ظله».

حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر على أنها مجموع الحصولين ثم إنهم اختلفوا في أمرين أنهما حركة أو سكون أحدهما حال الأجزاء الباطنة من الجسم المتحرك والآخر حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة حركة ما يحيط به واختار المصنف أن الأول حركة والثاني سكون كما قال (**والحق أن الباطن من أجزاء المتحرك متحرك و**) أن (**الواقف عند هبوب الرياح**) كالطير الواقف عنده (**و**) الواقف (**عند جريان الماء عليه**) كالحجر المستقر على الأرض في الماء الجاري (**ساكن**) بشهادة العرف[1] (**ومبنى التردد**) في ذلك (**على التردد في حقيقة الحيز**) أنه البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم أو السطح الباطن وعلى الثاني باطن المتحرك ساكن لعدم مفارقته عن السطح الباطن والواقف متحرك لتبدل السطوح المحيطة به بخلافه

(**قوله: كما قد يحمل قولهم الحركة إلخ**) أقول إطلاق قولهم إن الحركة قد يراد بها ما هو المحقق منها إلخ صريح في أن مرادهم بالحركة هو أحد الحصولين لا مجموعهما في الحيزين ضرورة أن المجموع موهوم كالمعنى الثاني للحركة وكذا إطلاق قولهم أن الحركة عند من لم يشترط اللبث في السكون إما سكون واحد أو مجموع سكنات صريح في ذلك أيضًا ضرورة أن مجموع الحصولين في الحيزين لا يكون سكونًا واحدًا إلا أن يقال إن الإطلاقين المذكورين رأي الأكثر والحمل المذكور رأي البعض ولا بعد في أن يكون إدراج لفظة قد للإشارة إلى هذا فتدبره فإنه دقيق ثم ما ذكر من الأقربية إن تم فلعله بالنظر إلى العرف فليتأمل.

(**قوله: ومبنى التردد إلخ**) أي الخلاف بين الفريقين لا حقيقة الشك فلا ينافي ما سبق من قوله والحق أن الباطن إلخ فتحقق.

(**قوله: لتبدل السطوح المحيطة إلخ**) أقول إن اكتفوا في الحركة بتبدل بعض السطوح يلزمهم القول بحركة المسافة التي يتحرك المتحرك فيها ولا قائل به وإن اشترطوا فيها تبدل جميع السطوح المحيطة فلا نسلم تحرك نحو الحجر المستقر على الأرض في الماء الجاري فافهم.

---

(١) والعقل ١٢.

على الأول كما لا يخفى **(وقول الفلاسفة الحركة خروج من القوة إلى الفعل تدريجًا أو يسيرًا يسيرًا)** بدل تدريجًا **(أو لا دفعة)** بدل ذلك والخروج دفعة لا يسمى حركة بل كونًا وفسادًا **(مبنى)** هذا القول منهم **(على بديهة تصور هذه المعاني)** المتناوبة في الذكر في تفسير الحركة وأنها واضحة عند العقل من غير احتياج إلى تصور الزمان المفتقر إلى تصور الحركة فلا يرد أن معنى التدريج أن لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة أن يكون في آن هو طرف الزمان المقدار للحركة وذلك لأن الآن والزمان سببان لهذه المعاني في الوجود لا في التصوّر **(والموجود منها)** أي

(قوله: بخلافه على الأول إلخ) فإن باطن المتحرك متحرك والواقف ساكن على الأول وقد يستدل على ذلك بأن الباطن لو كان ساكنًا مع حركة باقي الأجزاء يلزم الانفكاك وإن الواقف لو كان متحركًا بتبدل السطوح لزم تحركه في حالة واحدة إلى جهتين مختلفتين عند اختلاف السطوح المحيطة لكن الكل ضعيف.

(قوله: هو طرف الزمان إلخ) فيكون التعريف دوريًّا.

(قوله: سببان لهذه إلخ) أي لا يتوقف تصور تلك المعاني على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة حتى يدور بل إنما يتوقف تحققها على تحققهما فيمكن معرفتها لوضوحها من غير افتقار إلى تصور الزمان والحركة وهذا في التدريج واليسير اليسير واضح[1]وأما في اللادفعة فلأن تصور اللادفعة وإن كان متوقفًا على تصور الدفعة لكن يمكن تصورها من غير تصورهما أيضًا ولتوهم الدور من هذا التعريف فسرها بعضهم بأنها كمال أول للجسم بالنظر لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد حصول ما لم يكن حاصلًا ولا خفاء في أن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالًا واحترز بقيد الأولية من الوصول فإن الجسم إذا كان في مكان وأمكن حصوله في مكان آخر كان له إمكانان أحدهما إمكان الوصول أي حصوله في المكان الآخر والآخر إمكان التوجه إليه والتوجه مقدم على الوصول فهي كمال أول والوصول كمال ثان فلا بد في الحركة من

---

(١) قوله وأما في اللادفعة إلخ في العبارة شيء فتأمل كتبه مصححه.

من الحركة عندهم (**كون الجسم متوسطًا بين المبدأ والمنتهى**)[١] اللذين للمسافة لا للحركة، حتى يلزم الدور (**على الاستمرار**) دون الاستقرار في حيز واحد سواء كان

مطلوب يمكن الوصول إليه ليكون توجه المتحرك نحوه ومن أن يبقى من ذلك التوجه شيء بالقوة إذ لا توجه بعد الوصول فتكون الحركة كمالًا للمتحرك من جهة المادي لا الحصول في ذلك المطلوب فهي كمال أول من جهة ما له بالقوة من حيث إنه بالقوة لا بالفعل إن قيل لا يصدق هذا التفسير على الحركة المستديرة إذ لا منتهى لها بالفعل فلا يتحقق هناك أولية وثانوية أجيب بأن كل نقطة تفرض فحال المتحرك على الاستدارة بالنسبة إليها من حيث طلبها توجه فيكون كمالًا أول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالًا ثانيًا.

(**قول حتى يلزم الدور إلخ**) بل لا معنى لكون الجسم متوسطًا بين مبدأ الحركة ومنتهاها إنما المتوسط بينهما حركة الجسم لا الجسم فإن الجسم إنما هو متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها لكن لا يخفى أن المراد من مبدأ الحركة كما يأتي جزء المسافة الذي منه ابتداء الحركة وكذا المراد من منتهاها جزء المسافة الذي إليه تنتهي الحركة وليس المراد منهما ابتداء الحركة وانتهاءها فحينئذ يصح القول بتوسط الجسم وكذا حركة بينهما فيكون المراد من قوله لا للحركة إلخ نفي اعتبار إضافتها إليها فتدبر جدًّا ثم قال في شرح المقاصد في تفسير الحركة بهذا المعنى أنها كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى أقول هذا خلاف ما اشتهر من أنها نفس الكون في الوسط لكنه أنسب بما عليه أكثر الفلاسفة من عدهم إياها من مقولة الكيف بخلاف ما اشتهر فإنه إنما يلائم مذهب القائلين بأنها من مقولة ما وقعت فيه الحركة كالمتكلمين الذاهبين إلى أنها من مقولة الأين فافهم ثم قالوا إن وجودها بهذا المعنى يشهد به الحس لكن أورد عليه أن الحكم بالوجود في الخارج إما أن يكون على الماضي من الحركة أو الآتي أو الحاضر والكل باطل أما الماضي والآتي فظاهر وأما الحاضر فلأنه إن لم يكن منقسمًا لزم الجزء وإن كان منقسمًا عاد الكلام وأجيب بما

---

(١) وضع الحد موضع المحدود ١٢.

منتقلًا عنه أو إليه لمنافاة الحركة ذلك أما مع الأول فظاهر وأما مع الثاني فلأنه لو استقر المتحرك بعد المبدأ في حيز لكان حاصلًا في المنتهى لا متوسطًا بينه وبين المبدأ (**وأما كليته**) أي الكون المذكور (**المعقولة**) تلك الكلية بواسطة استمراره وسيلانه بالنسبة إلى حدود المسافة (**المتصلة الممتدة**) من أول المسافة إلى منتهاها (**فوهمية**) لا وجود لها في الأعيان لأنها قبل وصول المتحرك إلى المنتهى لم توجد بتمامها وإذا انتهى فقد انقطعت وتسمى حركة بمعنى القطع والكون المذكور حركة بمعنى التوسط ثم اعلم أن مبنى الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج على اتصال الأحياز وعدم تفاصلها بناء على نفي الجزء وعدم تركب الجسم والمسافة من الأجزاء إذ على تقدير التركب لو انتقل جوهر من جوهر إلى آخر متصل به فقد حصلت الحركة وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى كما حققه بعض المحققين

مر في الزمان من أنّا لا نسلم أنه لا وجود للماضي والآتي منها غاية الأمر أنه لا وجود لهما في الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقًا وأنت قد سمعت منا هناك ما يخدشه بل نقول خدشة ما، ههنا أظهر مما هناك إن لم يمكن أن يسلم وجود الزمان لا في الزمان لكن لا يمكن تسليم وجود الحركة لا فيه كما هو واضح.

(**قوله: كما حققه بعض المحققين إلخ**) أقول لا فرق في هذا بين كون المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ أو متصلًا واحدًا وذلك لأنها لا تكون موجودة مع الانقسام بالفعل لأن وجودها معه يوجب اجتماع أجزائها في الوجود وهو خلاف مقتضاها الذي هو عدم الاستقرار فحينئذ المتحرك بهذه الحركة إذا انتقل من جزء مفروض من المسافة إلى جزء آخر منها متصل بالجزء الأول بحيث لا يكون بينهما جزء بالفعل فقد حصلت الحركة من غير أن يكون للمتحرك توسط بين المبدأ والمنتهى إذ لا جزء بالفعل بينهما حتى يكون المتحرك عنده واقعًا في الوسط سواء اعتبر بينهما حد مشترك كما هو رأي الفلاسفة أو لا كما هو رأي المتكلمين

(**قوله: بالنسبة إلى حدود المسافة**) فإنه يتوهم من ذلك أنه أمر قابل للقسمة ذو أجزاء متصلة اهـ، منه «**مد ظله**».

(**قوله: بمعنى القطع**) لقطع المسافة بها اهـ، منه.

(ولا بدّ لها) أي للحركة **(من)** أمور ستة الأول **(ما منه)** الحركة وهو المبدأ **(و)** الثاني ما **(إليه)** الحركة وهو المنتهي **(و)** الثالث ما **(فيه)** الحركة وهو مقولة من المقولات الأربع أعني الكم والكيف والأين والوضع **(و)** الرابع ما **(به)** أي سببها الفاعلي وهو المحرك فإن الحركة أمر ممكن الوجود فلا بدّ لها من علة فاعلية **(و)** الخامس ما **(له)** الحركة أي محلها لأنها عرض فلا بدّ لها من محل يقوم به **(و)** السادس **(الزمان)** واقتضاء الحركة ما سوى الرابع والخامس من الأمور الأربعة من أجل أنها انتقال تدريجيًّا **(فالحركة في الأين ظاهرة)** لأنها المتبادرة من استعمالات أهل اللغة **(وفي الوضع كحركة الفلك)** فإنه لا يخرج بهذه الحركة من مكان إلى آخر حتى تكون حركته أينية ولكنه يتبدل بها وضعه لأنه يتغير بها نسبة أجزائه إلى أمور خارجة عنه إما حاوية وإما محوية **(وفي الكم)** على أربعة أوجه لأن الحركة فيه إما بطريق الازدياد أو الانتقاص والأول إما بانضمام شيء أو لا والثاني إما

والتمسك في ذلك بقبول كل للقسمة الوهمية كما يأتي في المثبتين للحركة الأينية النافين لما عداها لا يجدي في تحقق التوسط المذكور فتفطنه فإنه دقيق.

(قوله: من أجل أنها انتقال تدريجيًّا إلخ) فالانتقال لا يوجد بدون المنتقل منه والمنتقل إليه وهما المبدأ والمنتهى والتدريج يقتضي المسافة والزمان لكن ينبغي أن يعلم أن تعلق مطلق الحركة بالزمان بهذا التعلق الذي هو وقوعها فيه غير تعلقها الذي هو حصوله منها فإن الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضة للزمان وفيما نحن فيه بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه كذا قالوه فتدبره.

(قوله: من مكان إلى آخر إلخ) إن قيل إذا خرج كل جزء من مكانه فقد خرج الكل إذ الكل ليس إلا مجموع الأجزاء أجيب بأنّا لا نسلم أن هناك أجزاء بالفعل وعلى تقدير التسليم نقول ثبوت حكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الأجزاء كما سبق والتحقيق أن الحركة الحاصلة للأجزاء الفرضية التي هي حركة أينية لها هي بعينها حركة وضعية بالإضافة إلى الكل فتأمل.

(قوله: إما بانضمام شيء إلخ) أعم من أن يكون من نوع المنضم إليه أولًا.

....

بانفصال شيء أو لا (**كالنموّ**) وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم إليه ويداخله في جميع أقطاره بنسبة طبيعية (**والذبول**) وهو عكس النموّ فهو انتقاصه بسبب ما ينفصل عنه في الأقطار بنسبة طبيعية (**والتخلخل**) وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم جسم آخر إليه كالماء إذا انجمد صغر حجمه بلا انفصال إذا ذاب عاد إلى

(قوله: بانفصال شيء إلخ) أعم من ذلك كذلك.

(قوله: بما ينضم إليه إلخ) أي من نوعه لا بانضمام جسم غريب إليه فإنه قسم آخر من الحركة في الكم كما سيأتي وذلك لأن النمو الحقيقي على ما صرحوا به إنما هو فيما إذا أوردت أجزاء الغذاء في منافذ الأجزاء الأصلية للمغتذي واشتبهت بطبيعية الأصل واندفعت أجزاء الأصل إلى جميع الأقطار على نسبة واحدة في ذلك النوع وزاد مقدار المغتذي بذلك.

(قوله: في جميع أقطاره إلخ) احتراز عن السمن فإن ورود الأجزاء فيه وإن كان على نسبة طبيعية لكن ليس في جميع الأقطار فإنه لا يكون في الطول وفيه نظر كما يأتي.

(قوله: بنسبة طبيعية إلخ) احتراز عن الورم بل عن السمن أيضًا كما يأتي.

(قوله: وهو عكس النمو إلخ) فهو انتقاصه بسبب ما ينفصل منه من نوعه فإنه الذبول الحقيقي لا بانفصال جسم غريب لأنه قسم آخر أيضًا.

(قوله: في الأقطار بنسبة طبيعية إلخ) احتراز عن الهزال المقابل للسمن.

(قوله: من غير أن ينضم جسم آخر إليه إلخ) أي من غير أن يرد عليه جسم آخر من نوعه وذلك كما في هواء باطن القارورة عند مصها وتمسكوا في إمكان التخلخل بهذا المعنى الحقيقي بأن الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا صورة لها في نفسها وإنما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب الأسباب المعدة فهي قابل محض تتوارد عليه الصور والمقادير من غير أن يقتضي في نفسه معينًا من ذلك فيجوز أن ينتقل من المقدار الصغير إلى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف بالمعنيين الحقيقيين المشهورين.

(قوله: كالماء إذا انجمد إلخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله أن التخلخل

....

حجمه الأول وازداد بلا انضمام **(والتكاثف)** وهو ضد التخلخل فهو الانتقاص من غير انفصال ومثاله ما مرّ **(وفي الكيف كتسوّد العنب)** وانتقاله من البياض إلى السواد شيئًا فشيئًا **(وتسخن الماء)** أي انتقاله من البرودة إلى الحرارة شيئًا فشيئًا على سبيل التدريج **(مع الجزم بعدم الكمون)** واستتار الأجزاء النارية **(فيه)** تبرز بالأسباب الخارجية على ما زعم البعض وذلك لأنه لو كانت الأجزاء النارية كامنة في الماء البارد لوجب أن يحس بحرّه من أدخل يده فيه وليس كذلك بل ربما يجد باطنه أبرد من ظاهره **(أو الورود)** أي ورود أجزاء نارية من الخارج **(عليه)** على ما زعم البعض الآخر وفساده ظاهر **(وتكون)** الحركة **(بالذات)** أي

قد يطلق ويراد به تباعد أجزاء الجسم بتداخل جسم غريب كالماء المتجمد إذا ذاب ودخل الهواء بين أجزائه فزاد مقداره بانضمام ما ليس من نوعه وقد يطلق التكاثف ويراد به تقارب الأجزاء بحيث يخرج منها ما بينها من الجسم الغريب كالماء إذا انجمد وخرج الهواء من بين أجزائه فظهر ما في عبارة الشارح «**مد ظله**» من الاضطراب حيث مثل للتخلخل والتكاثف الحقيقيين بما هو من أفراد هذين المعنيين الأخيرين الغير الحقيقيين وظهر أيضًا أن الحركة في مقولة الكم لا تنحصر في الاعتبارات الأربعة الحقيقية على ما صرح به في شرح المقاصد وأشار إليه هنا بزيادة الكاف في قوله كالنمو إلخ فاحفظه فإنه من الدقائق التي لا ينبغي الإمساك عنها.

(قوله: وانتقاله من البياض إلخ) ويسمى هذا النوع من الحركة استحالة.

(قوله: لأنه لو كانت الأجزاء النارية إلخ) وأيضًا قالوا أن جبلًا من الكبريت إنما يشتعل بالنار ولو بقدر يسير فلو كان ذلك بظهور الأجزاء النارية الكامنة لكانت لكثرتها أولى بأن تشعل الكبريت ويحس بها وليس كذلك. ثم اعلم أن المحققين على نفي الحركة في الكم والكيف وكذا على نفي الحركة الوضعية وأنها عائدة إلى الحركة الأينية ونبهوا على منشأ توهمها بأنّا نجد الجسم ينتقل من كمية لأخرى ومن كيفية إلى أخرى من غير أن يظهر لنا تفاصيل مراتب الانتقال وأزمنة وجود كل منها فيتوهم أن ذلك حركة إذ لا يعقل من الحركة إلا التغير على التدريج لكن عند

(قوله: وتكون بالذات) واعلم أن بالذات يستعمل بمعنى بالحقيقة المقابل لبالمجاز

بلا واسطة عروضها لشيء آخر **(كحركة السفينة و)** تكون أيضًا **(بالعرض كحركة راكبها)** لأن الحركة هي الانتقال من مكان إلى مكان آخر مغاير للأول بجميع أجزائه ومكان الراكب ليس متبدلًا بجميع أجزائه إذ لا تبدل لسطح السفينة وإن كان الهواء متبدلًا فلا توجد للراكب وإنما يوصف بها تبعًا للسفينة ولا يخفى أن هذا لو تمّ

التحقيق لا حركة إذ معنى التدريج في الحركة أن لا تكون دفعة لا بحسب الذات ولا بحسب الأجزاء والانتقال هنا إنما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج لأن ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات أو الكيفيات أمور متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها إلى آخر دفعة فلا تدريج فلا حركة وذلك لأن ما بينهما إن كان واحدًا فظاهر أنه لا حركة وإن كان كثيرًا فإما أن يكون غير متناه يلزم المحال من كونه محصورًا بين حاصرين أو متناهيًا يلزم تركب الحركة من أمور لا تقبل القسمة فيستلزم الجزء الذي لا يتجزأ وهذا بخلاف الحركة الأينية فإن الوسط الذي بين المبدأ والمنتهى واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام ورد بأن التقدير هو أن الانتقال إلى كل من الآحاد دفعي فلا فرق في ذلك بين الأينية وغيرها كذا حققه بعضهم **(أقول)** إذا تقرر أن الانتقال الدفعي ليس بحركة لاعتبار التدريج فيها فكيف يصح جعل ما هو بمعنى التوسط الذي هو انتقال دفعي انقسامًا من الحركة قلت لم يجعلوه قسمًا من الحركة التدريجية لأن الظاهر أن لفظ الحركة مشترك لفظي بينهما كما يدل عليه عبارة المصنف في المقاصد حيث قال لفظ الحركة يطلق على معنيين أحدهما إلخ وثانيهما إلخ لكن فيه تأمل فليتأمل وسيأتي ما له تعلق بهذا.

(قوله: أي بلا واسطة عروضها إلخ) أي المنفي في الحركة بالذات هو الواسطة في العروض لا في الثبوت فإنها موجودة في الحركة بالذات وبالعرض كليهما.

(قوله: إذ لا تبدل لسطح السفينة إلخ) هذا مبني على كون المكان هو السطح الباطن إلخ.

(قوله: لو تم إلخ) إشارة إلى منع كون المكان هو السطح.

وبمعنى أوّلًا وبلا واسطة كما فسرناه به أولًا والتوجيه الأول مبني على المعنى الأول

لدل على أنها لا توجد للسفينة حينئذ حتى يوصف الراكب بها تبعًا لها ضرورة أن مكانها أيضًا لم يتبدل بجميع أجزائه لبقاء السطح الذي يلاقيها من الراكب فالحق أن الحركة هي الحالة المستمرة من أول المسافة إلى آخرها وهي غير استبدال المكان وهي عارضة للراكب كالسفينة إلا أن عروضها له بواسطة عروضها لها **(والمحرك إن كان خارجًا)** عن المتحرك **(فحركته قسرية وإلا)** يكن خارجًا بأن كان جزءًا منه أو متعلقًا به كتعلق النفس بالبدن **(فمع القصد والشعور)** أي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة **(إرادية وبدونهما)** أي القصد والشعور **(طبيعية**

(قوله: الحالة المستمرة إلخ) وهي الكون المتوسط أو كيفية بها يكون التوسط للجسم على ما مر وإنما لم يكتف في الجواب بكون المكان هو البعد بل أجاب بتحقق معنى الحركة ليتم الجواب على المذهبين في المكان.

(قوله: إلا أن عروضها له إلخ) لا خفاء في كون حركة جالسها بالعرض لكن قد يناقش في كون حركة السفينة بالذات بل هي أيضًا تتبع حركة المياه والرياح إلا أن يقال إن كونها بالذات إنما هو بالإضافة إلى حركة جالسها مع أنه مناقشة في المثال.

(قوله: أو متعلقًا به إلخ) أي التعلق المخصوص لا مطلق التعلق فيكون قوله كتعلق النفس إلخ قيدًا لما قبله لا محض التمثيل فإن قيل فعلى رأي من يجعل الممكنات كلها مستندة إلى الله تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم أم تكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بأن يراد بالمحرك ما جرت عادة الله تعالى بخلق الحركة معه ويقال ذلك المحرك إما أن يكون خارجًا إلخ.

(قوله: أي شعور مبدأ الحركة إلخ) إن قيل كما أن المحرك الغير الخارج يكون تارة مع القصد والشعور وتارة بدونهما كذلك المحرك الخارج فلم لم يجعلوا الحركة الصادرة من الخارج على قسمين كما جعلوا الصادرة من غير الخارج كذلك قلت الاختلاف بالشعور وعدمه إنما يفيد اختلاف الحركة إذا كان في المتحرك دون المحرك فقط والمحرك الغير الخارج لما كان جزءًا من المتحرك أو كالجزء منه يكون اختلافه بالشعور وعدمه موجبًا لاختلاف حركة المتحرك بخلاف

والثاني على الثاني فافهم اهـ، منه «**مد ظله**».

فيدخل فيها) أي الطبيعية **(حركة النموّ)** إذ النامي يقتضي الزيادة في الأقطار عند ورود الغذاء بلا قصد وشعور **(و)** حركة **(النبض)** لأنها ليست بحسب القصد ولا بقاسر في الخارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية **(و)** كذا يدخل فيها **(حركة النفس)** بفتح الفاء **(من حيث الاحتياج إلى مطلقها)** أي مطلق حركة النفس **(وأما من حيث إمكان تغير جزئياتها عن أوقاتها)** التي وقوعها فيها على مجراها الطبيعي **(فإرادية)** يتمكن المتنفس من أن يقدّمها على أوقاتها وأن يؤخرها عنها بحسب إرادته **(وما قيل إن)** الحركة **(الطبيعية لا تكون إلا هابطة أو صاعدة)** فلا تكون مثل حركة النبض الطبيعية مدفوع بأن ذلك **(إنما هو في البسائط العنصرية)** وأما الطبيعة الحيوانية أو النباتية فقد تفعل حركات إلى جهات وغايات مختلفة. ثم اعلم أن اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام.

(و) قد مر أن الحركة مفتقرة إلى أمور ستة فاتفقوا على أن ماهية الحركة لا تختلف باختلاف ثلاثة منها ما به وما له والزمان بل باختلاف ما به لا تختلف

المحرك الخارج فإن حركته مقسورة لا تختلف باختلافه بالشعور وعدمه لمغايرة المحرك والمتحرك بالكلية حينئذ فتدبره واحفظه.

(قوله: يتمكن المتنفس من أن يقدمها إلخ) وما يقال من أن النائم لا إرادة له فيلزم أن لا يتنفس ليس بشيء لأن النائم يفعل الحركات الإرادية وإن لم يشعر بالإرادة أو لم يتذكر الشعور ولذا قد يحك الأعضاء عند الحاجة إلى الحك مع عدم شعوره بذلك.

(قوله: فقد تفعل حركات إلخ) قد يقال إن البسائط تفعل حركات إلى جهات كصعود الماء إذا وقع تحت الأرض وهبوطه إذا وقع فوق الهواء نعم لا تكون حركتها إلا على نهج واحد أعني صوب الحيز فافهم.

(قوله: ثلاثة منها إلخ) فإنهم اتفقوا على أن تعلق الحركة بهذه الثلاثة بمنزلة العرضي بخلاف تعلقها بالثلاثة الباقية أعني ما منه وما إليه وما فيه فإن تعلقها بها

....

هويتها أيضًا فإذن **(وحدتها النوعية بوحدة ما فيه)** لأنه إذا اختلف، اختلفت الحركة كالحركة الأينية والكيفية **(و)** بوحدة **(ما منه وما إليه)** .لأنه إذا اختلف المبدأ والمنتهى اختلفت كالصاعدة والهابطة بخلاف ما له الحركة فإن تنوّع المحل لا يوجب تنوع الحال فتسوّد العنب والإنسان من نوع وبخلاف الزمان لأنه نوع واحد

بمنزلة الذاتي فتختلف ماهية الحركة باختلافها.

(قوله: لأنه إذا اختلف إلخ) أي ما فيه نوعًا إذ المراد بوحدته وكذا وحدة المبدأ والمنتهى هو الوحدة النوعية كما صرحوا به.

(قوله: كالحركة الأينية والكيفية إلخ) فيه نظر فإن التمثيل لاختلاف ما فيه بما ذكر يفيد بظاهره أنه لو اتحد المبدأ والمنتهى واتحد مطلق الحركة الأينية مثلًا كانت واحدة بالنوع وليس كذلك فإنهم قالوا إذا اختلف ما فيه الحركة كانت مختلفة بالنوع وإن اتحد المبدأ والمنتهى ومثلوا لذلك بالحركة من نقطة إلى أخرى على الاستقامة مع الحركة منها إليها مع الانحناء مع أن ما فيه الحركتان متحد في مطلق الأينية فالأولى التمثيل له بهذا أو بالحركة من البياض إلى السواد على طريق الأخذ في الصفرة ثم الجمرة ثم السواد مع الحركة منه إليه على طريق الأخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد فتدبر.

(قوله: إذا اختلف المبدأ والمنتهى إلخ) يعني وإن اتحد ما فيه.

(قوله: كالصاعدة والهابطة إلخ) فإن طرفيهما وإن لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدئية والنهائية وهما متقابلان وهذا المقدار كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين إن قيل هذا جار في كل حركة من مبدأ إلى منتهى مع الرجوع عنه قلت لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما في جهتين حقيقيتين غير متبدلتين اعتبر الاختلاف في ذلك دون سائر الجهات فتبصر.

(قوله: فإن تنوع المحل لا يوجب إلخ) ولهذا يظهر أن لا أثر للاختلاف بالقسر والطبع والإرادة فالحركة الصاعدة للنار طبعًا وللحجر قسرًا وللطير إرادة لا تختلف نوعًا.

....

لا يتصور فيه اختلاف الماهية وكذا ما به الحركة فإن اختلافه لا يوجب اختلاف الشخص فالنوع أولى (**و**) وحدتها (**الشخصية بوحدة ما سوى المحرّك**) من الأمور الخمسة للقطع بأن حركة زيد غير حركة عمرو لأن العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين وأن حركة زيد اليوم غير حركته أمس لعدم استقرار الزمان وحركته في هذا الموضع غيرها في آخر وحركته من نقطة إلى نقطة غير حركته بالعكس وكذا في الكم والكيف والوضع وأما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة لأن الحركة الواحدة التي لا تكثر فيها بالفعل قد تقع بمؤثرات كحركة الجسم في مسافة بتلاحق الحوادث وحركة الماء في الحرارة بتلاحق النيران ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لأن تأثير كل إنما يكون في أمر آخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض لا يقدح في وحدتها على الاتصال لأنه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل (**و**) وحدتها (**الجنسية بوحدة ما فيه**) من وحدة جنسيته واعترض بأنه إنما يصح إذا لم يكن مطلق الحركة جنسًا لما تحته بل يكون مقولية

(**قوله: لا يتصور فيه اختلاف الماهية إلخ**) ولو فرض ذلك فلا خفاء في جواز إحاطتها بحقيقة واحدة.

(**قوله: لا يقدح في وحدتها إلخ**) قد يقال إن أريد بتلك الحركة بمعنى القطع أعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج أو بمعنى الكون في الوسط أعني الحالة المستمرة الغير المستقرة فهو كلي والواقع بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع بذلك فلا تتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بحركتين وأجيب بأن الظاهر هو الأول ومعنى كونه وهميًّا هو أنه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد إلا في الوهم وإلا فأبعاضها موجودة في الخارج غايته أنه على سبيل التجدد كما مر.

(**قوله: وحدة جنسيته إلخ**) حتى إن الحركة في الكم والكيف والأين والوضع أجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وبهذا اتضح حديث النظر الذي سبق في التمثيل المذكور للشارح «**مد ظله**» فتذكره.

(**قوله: إذا لم يكن مطلق الحركة جنسًا إلخ**) قد يقال لو كانت الحركة جنسًا

....

الحركة على الحركة الكمية والكيفية والأينية والوضعية بالاشتراك اللفظي حتى لا تكون أعم أو بالتشكيك حتى تكون عرضًا للأقسام **(وتضادّها بتضادّ ما منه وما إليه)** ولا عبرة بتضاد المحرك لتضاد الحركة مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودًا وهبوطًا بالإرادة أو بالقسر وتماثلها مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقسر والطبيعة ولا بتضاد المتحرك لأن حركة الحجر قسرًا إلى فوق وطبعًا إلى تحت متضادتان مع اتحاد المتحرك ولا بتضاد ما فيه لأن الصاعدة والهابطة متضادتان مع اتحاد ما فيه ولا بتضاد الزمان لأنه ليس فيه اختلاف ماهية فضلًا عن التضاد ثم التضاد قد يكون بالذات **(كالتسوّد)** أي الحركة من البياض إلى السواد **(والتبيض)** بالعكس **(و)** قد يكون بالعرض **(كالصعود)** أي الحركة من الحضيض إلى الأوج **(والهبوط)** عكس الصعود لما بين مبدأيهما من التضاد بعارض كون أحدهما في القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فليس بينهما تضادّ بالذات لأنهما جزءان من جسم عرض لهما التضاد بالقرب والبعد مع التساوي بالحقيقة **(وانقسامها بانقسام الزمان)** وهو ظاهر

لأقسامها لزادت المقولات على العشرة لأنها حينئذ تكون جنسًا عاليًا فافهم.

(قوله: لأن الصاعدة والهابطة متضادتان إلخ) قد مر أن اختلاف طرفي الحركة في هذه الصورة إنما هو بعارض المبدئية أي القرب إلى المحيط والبعد عن المركز أو بالعكس والنهائية كذلك فحينئذ القول بتضاد المبدأ والمنتهى في هذه الصورة دون ما فيه تحكم إذ الأيون متوسطة القرب والبعد المذكورين أيضًا غايته أن لا تكون تلك الغاية من القرب والبعد **(أقول)** ليس المبدئية والنهائية عبارتين عن القرب والبعد المذكورين فقط بل مع اعتبار ابتداء الحركة وانتهائها والأيون من المتوسطة حيث إنها متوسطة لم يعتبر فيها الابتداء والانتهاء وإن لم تخل عن القرب والبعد فباعتبار المبدأ والانتهاء اندفع الإيراد بالأيون المتوسطة وباعتبار القرب والبعد المذكورين اندفع الإيراد بالمبدأ والمنتهى وسائر الجهات الغير الحقيقية كما مر فتبحَّر.

(قوله: وهو ظاهر إلخ) وأما عدم انقسامها بانقسام الثلاثة الباقية فهو أن ذلك

....

فإن الحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة (و) بانقسام **(ما فيه)** فإن الحركة إلى نصف مسافة نصف الحركة في كلها (و) بانقسام **(ما له)** لأن ما يقوم بجزء من المتحرك غير ما يقوم بالجزء الآخر **(ومن لوازم الحركة كيفية متفاوتة)** بالشدة والضعف إذا قيست إلى حركة أخرى **(تسمى باعتبار الشدة)** وقلة الزمان بالنسبة إليها **(سرعة و)** باعتبار **(الضعف)** وكثرة الزمان بالنسبة إليها **(بطءًا)** ثم المعاوقة التي تكون في نفس المتحرك كثقل الجسم تصلح سببًا لبطء الحركة القسرية كما في تحريك أحد الصخرة العظيمة إلى فوق والإرادية كما في صعود الإنسان الجبل لا الطبيعية لامتناع أن يكون الشيء مقتضيًا لأمر ومانعًا منه والمعاوقة التي تكون في الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه تصلح سببًا لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء والقسرية والإرادية كحركة السهم والإنسان فيه وقد يكون السبب بطئها نفس الإرادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولا خفاء في سببية هذه الأمور في الجملة لكن عند المتكلمين من جهة أنه يكثر حينئذ بخلل السكنات التي لا تخلو الحركة عن ثبوتها وتختلف بالسرعة والبطء بسبب قلتها وكثرتها وعند الفلاسفة من جهة أنها تصير سببًا لضعف الميل الذي هو العلة القريبة للحركة فيضعف المعلول **(وليس هو بتخلل السكنات)** بين الحركات لوجوه ثلاثة الأول أن في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة **(لامتناع**

ظاهر في المبدأ والمنتهى وأما في المحرك ففيه تفصيل وهو أنه قد ينقسم وقد لا ينقسم وعلى تقدير الانقسام قد يقوى البعض على التحريك وقد لا يقوى.

(قوله: بالشدة والضعف إلخ) ينبغي أن يعلم أنه هل تنتهيان إلى حد حتى تتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطء وبطيئة لا حظ لها من السرعة أم لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة إلى ما هو أبطأ ومن البطء بالنسبة إلى ما هو أسرع فيه تردد والأشبه بأصولهم هو الثاني وإن مال الإمام إلى الأول تمسكًا بما لا يخفى ضعفه فتبصر.

(قوله: لامتناع أن يكون الشيء مقتضيًا لأمر ومانعًا منه إلخ) اقتضاء بالطبع وأما إذا كان بالإرادة فلا امتناع من الاقتضاء والمنع فتدبر.

....

عدم الحركة مع خلوص المقتضى لها وعدم رفع المانع) أي لو لم تكن الموانع مرتفعة لامتنعت الحركة وإن كان المقتضى وهو الميل موجودًا لكنها واقعة في البطوأة فلا بد مع وجود المقتضي لها من ارتفاع موانعها أيضًا فلو وقع مع ذلك سكون هناك لزم تخلف المعلول عن تمام العلة والثاني أن البطء لو كان بتخلل السكنات لامتنع تلازم الحركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة لأن الحركة التي في المسافة القصيرة تكون أبطأ فيكون تخلل السكنات فيها أكثر فقد لا يتحرك الثاني عند تحرك الأول **(و)** ذلك محال لاستلزامه **(لزوم الانفكاك في مثل حركتي طوقي الرحى)** أي الدائرة العظيمة والصغيرة **(و)** الثالث أنه لو كان سبب البطء تخلل السكنات لزم **(زيادة سكنات الطائر)** مثلًا **(على حركاته بما لا يحصى)** لأن تلك الحركات لا تقطع في يوم وليلة إلا بعض وجه الأرض وجميع وجه الأرض

(قوله: مع خلوص المقتضي وعدم رفع إلخ) نسخة المتن هنا مضطربة والظاهر أن لفظة الخلوص زائدة من النساخ أو تقديم لفظة العدم عليها فتأمل.

(قوله: مع خلوص المقتضى لها) وإنما قال مع خلوص المقتضى دون وجوده للإشارة إلى أن الحركة لا تقع بدون خلوص المقتضى عن الموانع فلو فرض حينئذ عدم رفع المانع لزم خلاف المفروض فتمتنع الحركة مع أنها واقعة اهـ، منه.

(قوله: لزم تخلف المعلول الخ) ويرد عليه أنه يجوز وجود المانع في وقت وارتفاعه في آخر من غير شعور لنا بذلك ويمكن أن يقال إنا نعلم أن حالنا في حركتنا الإرادية لم يختلف بالنسبة إلى الميل المقتضي لها اهـ، منه مد ظله **(قوله: والثاني أن البطء الخ)** وفيه أن هذه حركة واحدة لجسم واحد مركب من أجزاء مادية بحيث صارت جسمًا واحدًا فالسرعة والبطء هنا إنما يكون بالنسبة إلى حركة أخرى لجسم آخر لا لبعض أجزائه بالنسبة إلى البعض الآخر اهـ، منه.

(قوله: فقد لا يتحرك الثاني إلخ) وإنما يلزم ذلك لو انحصر سبب البطء عندهم في ذلك وأنه ممنوع اهـ، منه.

(قوله: لزوم الانفكاك الخ) أقول هذا مشترك الورود فإنه لو كان سبب اختلاف الحركتين اختلاف الميل لزم الانفكاك في مثل ذلك أيضًا لامتناع أن يكون بعض أجزاء الجسم الواحد أسرع وبعضها أبطأ بدون الانفكاك فاختلاف الميل في جسم واحد غير معقول اهـ، منه.

بالنسبة إلى الفلك الأعظم ليس له قدر محسوس فيلزم أن يتخلل حركة الطائر سكناتٌ بقدر زيادة حركة الفلك الأعظم عليها فتكون حركاته مغمورة لا يحس بها فيرى الطائر ساكنًا أو يحس بها في زمان أقل من زمان السكنات بتلك النسبة لأن السكون وإن كان عدميًّا لكنه لا خفاء في أن الجسم قد يرى متحركًا وقد يرى ساكنًا ويفرق الحس بين الحالين **(وأجيب)** عن الأول **(بأن الحركة)** بل جميع الممكنات **(بمحض خلق الله)** فله أن يوجد الحركة في زمان والسكون في آخر مع كون المتحرك بحاله **(و)** عن الثاني بـ**(أن الانفكاك ثم الالتئام جائز)** ولا نسلم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلًا وإنما هو عادي يجوز ارتفاعه **(و)** عن الثالث بـ**(ـأن الحركات لكونها وجودية)** ومع ذلك كانت **(متجددة)** شيئًا فشيئًا **(متميزة)** في الحس **(عن السكنات)** بل غالبة عليها بحيث تسترها **(وإن كانت)** السكنات **(أضعاف آلافها)** فيرى الطير متحركًا دائمًا وفي شرح المقاصد لا يخفى قوة الأدلة وضعف الأجوبة **(قالوا)** أي الفلاسفة **(لا بد بين كل حركتين)** كصاعدة وهابطة **(من سكون لأن)** الوصول إلى المنتهى آنيّ فإن الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسمًا في ذلك الامتداد وإلا لم يكن بتمامه حدًّا والرجوع عن المنتهى أيضًا آنيّ و**(آن الوصول غير آن الرجوع)** ضرورة امتناع اجتماع الميل إلى الشيء مع الميل

(قوله: كل حركتين إلخ) أي سواء كانتا مستقيمتين أو مستديرتين وسواء كانت الثانية رجوعًا إلى الصوب الأول كما في الصاعدة والهابطة أو انعطافًا إلى صوب آخر.

(قوله: لأن الوصول إلى المنتهى آني إلخ) إذ لو كان زمانيًّا ففي نصف ذلك الزمان إما أن يحصل الوصول فلا يكون الوصول في ذلك الزمان بل في نصفه هذا خلف أو لا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول هذا خلف.

(قوله: والرجوع عن المنتهي إلخ) أي ابتداء الرجوع الذي يعبر عنه اللاوصول والمباينة فلا يرد أن الرجوع حركة وهي زمانية لا أينية.

(قوله: ضرورة امتناع الميل إلخ) أقول قد قرر بعضهم هذه الحجة على وجه بنى الشارح «**مد ظله**» سابق كلامه في تحريره لها عليه لكن ادعى ذلك البعض

(قوله: وأجيب عن الأول الخ) حاصل الجواب منع كون الميل علة موجبة بل العلة

عنه **(فلولا زمان السكون بينهما)** أي زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم الحركة **(لزم تتالي الآنين)** وتركب الزمان من الآنات بزيادة واحد واحد

الضرورة في تغاير الآنين ولما كان منع ضرورة تغايرهما في غاية الظهور لجواز أن يقع الوصول واللاوصول أعني نهاية حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد وهو حد مشترك بين زمانيهما كالنقطة الواحدة التي تكون بداية خط ونهاية آخر ولا يقتضي ذلك أن يصدق على الشيء أنه واصل وليس بواصل حتى يمتنع بل إنما يقتضي أن يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذي هو لا وصول وذلك جائز كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذي هو لا حركة قررها بعض آخر بوجه آخر وهو أن الحركة إنما تصدر من علة موجودة تسمى ميلًا وذلك الميل هو العلة للوصول إلى الحد فيكون موجودًا في آن الوصول إذ ليس من الأمور التي لا توجد إلا في الزمان كالحركة ثم المباينة عن ذلك الحد لا توجد إلا بعد حدوث ميل ثان في آن ثان ضرورة امتناع الميل إلى الشيء والميل عنه في آن واحد والجواب الذي ذكره المصنف وحرره الشارح كما يأتي إنما هو جواب ذكروه عن الجهة على التقدير الثاني فتدبره.

إذا ظهر هذا ظهر نوع تنافر بين سوابق كلام الشارح «**مد ظله**» ولواحقه وإن أمكن الجمع بينهما ممنوع تكلف فتبصر.

(قوله: وتركب الزمان من الآنات إلخ) إشارة إلى دفع ما يقال ما بال أن تحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالي الآنين يستلزمه وحاصل الدفع أنه على تقدير التتالي يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة متألفًا من الآنات بزيادة واحد واحد ولا كذلك تحقق الطرف للزمان الذي هو عرض غير حال فيه حلول السريان وهذا مثل ما يقال ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وتألف الخط من النقط يستلزمه وقد يقال لو تقرر هذا لا يخلو إما أن يلزم تتالي الآنات أو تخلل السكنات في كل حركة سيما إذا كان المتحرك لا يماس المسافة إلا بنقطة نقطة على التوالي كما إذا أدرنا كرة على سطح مستوٍ فإن آن الوصول إلى كل نقطة

الموجبة هو الله تعالى اهـ، منه.

(المستلزم لوجود الجزء) لكون الزمان منطبقًا على الحركة المنطبقة على المسافة **(وأجيب)** بعد تسليم نفي الجزء وكون الميل علة موجبة لا معدّة حتى لو كان آن الوصول هو آن الرجوع لزم اجتماع الميل إلى الشيء مع الميل عنه وذلك خلاف الضرورة **(بأنه لا آن)** عندكم **(بدون الانقطاع)** أي انقطاع الزمان لأنه عندكم عبارة عن طرف الزمان ونهايته فكيف يقع فيه الوصول والرجوع وإن أردتم به زمانا لا ينقسم إلا وهما فلا نسلم تغاير آني الميلين لجواز أن يقعا في آن واحد بحسب ما له من الانقسام الوهمي ولو سلم فلا نسلم استحالة تتالي الآنين بهذا المعنى وإنما يستحيل لو لزم منه الجزء الذي لا ينقسم بالوهم أيضًا وليس كذلك كما لا يخفى.

(وعورض بأنه لو لزم) السكون بين الحركتين **(لكان)** إما سكونًا طبيعيًّا وهو ظاهر البطلان أو قسريًّا والتقدير عدم القاسر سواء كان إرادة أو غيرها فكان السكون **(بلا سبب)** وأنه محال **(و)** لكان هو **(لا في زمان معين)** لأن كل زمان يفرض فأقل منه كاف في دفع تتالي الآنين لقبوله الانقسام إلى غير النهاية فامتنع كونه في زمان ما وإلا لزم الترجيح بلا مرجح.

(و) أيضًا لو لزم ذلك **(لوقف الجبل الهابط بملاقاة خردلة صاعدة)** ليتوسط السكون بين حركتي الصعود والهبوط للخردلة ووقوف الجبل بملاقاة الخردلة لا يقبله العقل.

(وأجيب) عن الأول **(بأن السبب)** للسكون **(عدم الحركة)** عند تعادل القوّتين الصاعدة والهابطة القاسر إلى السكون.

يغاير آن المباينة عنها وأجيب بأن انقسام المسافة محض توهم فلا تحقق للنقطة والآن بخلاف إذا انقطعت الحركة فتحققت لها نهاية فإنه لا بد منها في المسافة أيضًا لانطباقها عليها قال في شرح المقاصد وفيه نظر لا يخفى.

(قوله: والتقدير عدم القاسر) أي إلى السكون.

(قوله: القوتين الصاعدة والهابطة إلخ) الأولى الذاهبة والراجعة فتدبر.

(قوله: ولو سلم فلا نسلم إلخ) بناء على أن هذا يستلزم جواز انقسامه بالفعل والمفروض خلافه اهـ، منه.

(و) عن الثاني **(بأنه يقع)** السكون **(في زمان لا ينقسم فعلًا)** وإن انقسم وهما والزمان الغير المنقسم بالفعل يمتنع أن يكون بعضه مقدارًا للسكون وبعضه لا وإلا لزم الانقسام بالفعل وهو خلاف المفروض.

(و) عن الثالث **(بأنه الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل)** فسكون الخردلة إنما هو قبل ملاقاة الجبل ولو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل.

فصل

(فصل) قد يتحرك الجسم حركتين إلى جهة واحدة وقد يتحرك إلى جهتين أو جهات مختلفة فـ**(ـإذا تحرك الجسم)** بحركتين إلى جهة كالمتحرك في سفينة إلى الجهة التي تتحرك إليها السفينة فبعده عن المبدأ بقدر الحركتين وإذا تحرك **(إلى جهتين متقابلتين)** كالمتحرك في السفينة إلى خلاف جهتها **(فبعده عن المبدأ بقدر الفضل)** لإحدى الحركتين على الأخرى **(وإلا)** يكن لإحداهما فضل **(فـ)** ـيرى أنه **(يسكن)** في المبدأ ولا يتحرك وإذا تحرك إلى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك شمالًا في سفينة تجري غربًا فبعده منه إلى الجهتين بقدر الحركتين وإذا تحرك إلى جهات كحركته شرقًا في سفينة تدفع شمالًا في ماء يجري غربًا وتحرك الريح جنوبًا فيكون متوسطًا بين الجهات على حسب اقتضاء الحركات.

(والسكون) كالحركة يقع في المقولات الأربع فـ**(ـفي الابن بقاء النسب)** الحاصلة

(قوله: ولو سلم إلخ) أي بناء على أنه قد يشاهد أن الملاقاة تكون حال الصعود دون الرجوع فيعلم أن الرجوع لا يكون إلا بعد الملاقاة.

(قوله: لإحدى الحركتين على الأخرى إلخ) فإن كان ذلك الفضل لحركة السفينة مثلًا ترى بطيئة وإن كان لحركة الشخص يرى راجعًا.

(قوله: بقاء النسب الحاصلة إلخ) إن قيل يصدق هذا على السكون في الوضع فإنه كما يأتي عبارة عن بقاء الوضع أي النسب الحاصلة للجسم إلى أشياء ذوات وضع قلت السكون عبارة عن بقاء تلك النسب من حيث إنها في المكان كما يدل عليه قوله بأن يكون الجسم مستقرًّا في مكان إلخ بخلاف الوضع فإنه عبارة عن

....

للجسم إلى أشياء ذوات أوضاع بأن يكون الجسم مستقرًّا في مكان واحد.

(وفي غيره) أي الثلاث الباقية **(بقاء النوع)** الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بأن يقف في الكم من غير ذبول ونمو أو تخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل إلى وضع آخر.

(فهو) بهذا المعنى وجودي **(يضادّ الحركة وقيل)** هو **(عدم الحركة)** عما من شأنه أن يكون متحركًا **(فـ)** ـيكون **(عدم ملكة)** للحركة.

(و) هو كالحركة أيضًا في أنه **(يكون طبيعيًّا)** كسكون الحجر على الأرض **(وقسريًّا)** كسكونه معلقًا في الهواء.

(وإراديًّا) كوقوف الطير في الهواء **(ويتضادّ بتضاد ما فيه)** ولا عبرة بتضاد الساكن والمسكن والزمان كما لا عبرة بها في الحركة ولا تعلق للسكون بما منه

بقائها لا من تلك الحيثية فافترقا.

(قوله: عما من شأنه إلخ) فخرج عدم حركة الأعراض والمفارقات والأجسام في آن ابتداء الحركة وانتهائها فتدبر.

(قوله: كالحركة إلخ) إلا أن الحركة الطبيعية تفتقر إلى أمر آخر غير الطبيعة أعني مفارقة أمر غير طبيعي بخلاف السكون الطبيعي فإنه مستند إلى الطبيعة ولا يفتقر إلى تلك المفارقة فإن الجسم إذا خلى وطبعه لم يكن له بد من موضع معين لا يطلب مفارقته.

(قوله: ويتضاد بتضاد إلخ) المراد بالتضاد مطلق امتناع الاجتماع ليصح على قول من يجعله عدم ملكة أيضًا ثم إنهم قالوا لا خلاف في تقابل الحركة والسكون في المكان[1]هل هو الحركة من المبدأ أو المنتهى أو كليهما والحق هو الأخير فيهما فإن قيل أن السكون في المنتهى كمال الحركة وكمال الشيء لا يكون مقابلًا له أجيب بمنع الصغرى فإن السكون كمال المتحرك لا الحركة فافهم.

....

(١) لعل في العبارة نقصاً فتأمل كتبه مصححه.

وما إليه وذلك (**كالسكون في المكان الأعلى والأسفل**) .

فصل في الإضافة

(**فصل**) في (**الإضافة**) و(**هي النسبة المنعكسة**) التي لا تتعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى كالأبوة والبنوة (**و**) هذه النسبة (**تسمى مضافًا حقيقيًّا**) كما تسمى إضافة (**و**) المجموع (**المركب منه**) أي من الحقيقي (**ومن المعروض**) له كالأب مع وصف الأبوة والابن مع وصف النبوة يسمى مضافًا (**مشهوريًّا والنسبتان**) المتعاكستان (**قد تتوافقان**) من الجانبين كالأخوّة (**وقد تتخالفان**) كالأبوة والبنوة (**والانعكاس**) أي تعقل كل بالقياس إلى الآخر (**قد يستغنى عن**) اعتبار (**حرف**) النسبة كما في الكبير والصغير (**وقد يفتقر**) إليه إما على تساوي الحرف في الجانبين كقولك العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد أو على

(**قوله: في المكان الأعلى إلخ**) قد عرفت أن التضاديين المكان الأعلى والأسفل ليس بالذات بل باعتبار عارض القرب والبعد كما سبق.

(**قوله: معقولة بالقياس إلى الأولى إلخ**) أي لا يتم تعقلها إلا بتعقلها حتى إن تعقلهما يكون معًا بحيث لا يتقدم أحدهما على الآخر فيخرج ما يكون تعقله مستلزمًا ومستعقبًا لتعقل شيء آخر كالملزومات بالنسبة إلى لوازمها البينة.

(**قوله: كالأب مع وصف الأبوة إلخ**) أي كالذات المعتبر معها تلك الصفة وأما إطلاق المضاف على الذات وحدها كما نقل عن المواقف فغير مشهور وإن صح على قانون اللغة كذا قالوا.

(**قوله: وقد تتخالفان إلخ**) والاختلاف قد يكون محدودًا كما في الضعفية والنصفية وقد لا يكون كما في الزيادة والنقصان.

(**قوله: أي تعقل كل بالقياس إلى الآخر إلخ**) الأولى أن يقول أي الحكم بإضافة كل من المضافين إلى الآخر من حيث هو مضاف كما في شرح المقاصد فإن الانعكاس بهذا المعنى هو الذي يتصف بالافتقار إلى حرف النسبة والاستغناء عنه دون ما ذكره الشارح مد ظله فليتأمل.

(**قوله: والانعكاس**) أي الحكم بإضافة كل إلى الآخر كما هو الملائم لاعتبار الحرف

اختلافه كقولك العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم **(وقد يفتقر عروضها)** أي النسبة **(إلى رابطة)** كذي الجناح للطير لأن الجناح اسم لأحد المتضايفين مأخوذ مع إضافته وليس للمضايف الآخر أعني الطير اسم كذلك فاعتبروه بلفظ دال على النسبة وهو ذو الجناح **(وقد يكون)** عروضها **(لصفة في الطرفين)** كعروض العاشقية المفتقر إلى صفة الإدراك والمعشوقية إلى الجمال **(أو في أحدهما)** كالعالمية إلى العلم بخلاف المعلومية **(وتعرض)** الإضافة **(لكل موجود)** فالواجب كالأول والجوهر كالأب والكم كالأقل والكيف كالأحرّ والأين كالأعلى والمتى كالأقدم والإضافة كالأقرب والوضع كالأشد انحناء أو انتصابًا والملك كالأكسى والأعرى والفعل كالأقطع والانفعال كالأشد تسخنا **(ويتكافأ الطرفان)** للإضافة **(في التحصيل والإطلاق)** يعني إذا كانت الإضافة في طرف محصلة ففي الطرف الآخر كذلك وإن كانت مطلقة ففي الطرف الآخر كذلك فالنصف المطلق في مقابلة

(قوله: أي النسبة) أي قد يفتقر التعبير عن عروض النسبة إلى حرف نسبة وهي المراد بالرابطة وذلك فيما إذا لم يكن لأحد المضافين لفظ موضوع يدل على الإضافة بالتضاد مثل جناح الطير فإنه وإن كان للمضاف دال كذلك لكن الطير المضاف إليه ليس كذلك فيحتاج في التعبير عن عروض الإضافة له إلى كلمة ذي الجناح ومثل علم العالم فإن المضاف إليه وإن كان دالًّا على الإضافة لكن المضاف ليس كذلك فيحتاج في ذلك التعبير إلى لفظة العالم وقد لا يفتقر التعبير إلى حرف النسبة مطلقًا كما إذا كان لكل منهما لفظ موضوع دال على ذلك كالأب والابن.

(قوله: كالعالمية إلى العلم إلخ) المراد من العلم هو الصفة الحقيقية التي مر أنها من الكيف لا المعنى المصدري الذي يفتقر كل من العالمية والمعلومية إليه فتدبر.

(قوله: محصلة إلخ) المراد من تحصيلها إضافتها إلى المعروض وتقييدها ولحوقها به وبهذا تتنوع الإضافة.

وعلى تقدير تفسيره بالتعقل يحتاج إلى تأويل اهـ، منه.

الضعف المطلق وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف.

(و) كذا في **(الوجود والعدم ذهنًا وخارجًا قوة وفعلًا)** فكلما وجد أحدهما في الذهن أو الخارج قوة وفعلا وجد الآخر كذلك وكلما عدم أحدهما في أحدهما عدم الآخر فيه. فإن قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان متضايفان مع أنهما لا يوجدان معًا.

قلنا التضايف إنما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما بل بين مفهومي التقدم والتأخر وهما أمران ذهنيان لا انفكاك بينهما في الذهن وإنما الافتراق بين الذاتين.

(و) ما ذكر وإن كان مشعرًا بأن الإضافة قد توجد في الخارج لكن **(الجمهور)** من المتكلمين كلهم وبعض الحكماء **(على أنه أمر اعتباري)** لا تحقق له في الخارج أصلًا **(وإلا تسلسل لأن)** وجودها في الخارج يستلزم كونها في محل.

و**(الحلول)** في المحل **(إضافة)** بين الحال والمحل و**(لها حلول)** أيضًا فينقل الكلام إليه وهلم بخلاف ما إذا كانت أمرًا اعتباريًّا.

(و) أيضًا لو كانت موجودة **(لزم لا تناهي أوصاف كل عدد بحسب ما له من الإضافة إلى ما عداه)** من الأعداد الغير المتناهية فإن اثنين مثلًا نصف الأربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا لا إلى نهاية.

(و) قد **(يجاب بأن)** غاية ذلك امتناع أن يوجد كل إضافة لأن المحال المذكور إنما يلزم على تقدير أن يكون كل ما هو من أفراد الإضافة موجودًا فاللازم من ذلك هو أن لا يوجد الكل وهذا سلب الكل و**(سلب الكل لا يقتضي السلب الكلي)** الذي هو المطلوب فإن قيل هي طبيعة واحدة فلا تختلف أفرادها بامتناع الوجود وإمكانه قلنا ممنوع بل هي طبيعة جنسية فلا يمتنع فيها ذلك.

(قوله: وإنما الافتراق بين الذاتين) فذاتا المضافين قد يوجد كل منهما بدون الآخر كالأب والابن وقد يوجد أحدهما بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع وجود كل بدون الآخر كالعلة ومعلولها الخاص.

....

(والتمسك في وجودها بأنا نقطع بفوقية السماء وتحتية الأرض وأبوّة زيد وبنوّة عمرو) إلى غير ذلك **(وإن لم يوجد اعتبار العقل)** فيكون كل من ذلك موجودًا عينيًّا لا مجرد اعتبار العقل **(ضعيف)** لأن القطع إنما هو بصدق قولنا مثلًا السماء فوقنا كما في قولنا زيد أعمى وذلك لا يستدعي وجود الفوقية والعمى لجواز اتصاف الأعيان الخارجية بالأمور الاعتبارية.

(ثم إنها في جنسيتها ونوعيتها وشخصيتها وتضادّها تابعة للمعروضات) بناء على ما ذكروه من أن الإضافات لكونها طبائع غير مستقلة بأنفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها في الأحكام والمراد بالمعروضات المقولات التي يعرضها الإضافات بحسب التعقل كما مر.

(والمتى هي النسبة إلى الزمان أو) إلى **(الآن)** فإنه كثيرًا ما يسئل بمتى.

(قوله: كانت تابعة لها في الأحكام إلخ) قد يقال إن هذا ينافي ما سبق من أن تنوع المعروضات لا يوجب تنوع العوارض فافهم.

(قوله: كثيرًا ما يسئل بمتى إلخ) اعلم أن الوقوع في الزمان قد يكون بمعنى أن للشيء هوية اتصالية تنطبق على الزمان ولا يمكن أن يتحصل إلا فيه وهو معنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات وما يتبعها وقد يكون بمعنى أنه لا يوجد في ذلك الزمان آن إلا ويكون ذلك الشيء حاصلًا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار الآنات إلا أن وقوع الشيء في الآن الذي هو طرف الزمان يدل على أن الآن أمر موجود لامتناع وقوع الشيء في غير الموجود مع أنه لا خفاء في أنه لا تحقق لطرف الشيء إلا بعد انقطاعه وانقسامه بالفعل والزمان إنما ينقسم بالفرض والوهم فقط وأيضًا لو وجد الآن ولا شك.

(قوله: بل تابعة لمعروضاتها) بمعنى أنها ملحوظة في تعقلها اهـ، منه.

فهرس محتويات الجزء الأول

تقريب المرام
في شرح
تهذيب الكلام للتفتازاني

العلامة مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين التفتازاني

المتوفى ٧٩٣هـ

تأليف

أفضل المحققين، فخر الملة والدين مرجع أفاضل علماء الأكراد

الشيخ عبد القادر التختي السنندجي الكردستاني

المتوفى ١٣٠٤هـ

وحاشيته
المحاكمات

لأخيه المحقق الرباني

مولانا الشيخ محمد وسيم السنندجي الكردستاني

وحواشٍ متفرقة لبعض الأفاضل

اعتنى به وضبطه

محمود أمين السيد

الجزء الثاني

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الباب الرابع في الجواهر

قد سبق تفسير (**الجوهر**) وأما تقسيمه فقال المتكلمون (**إن انقسم فجسم وإلا فجوهر فرد و**) الحكماء (**قالوا الجوهر إن كان قابلًا للأبعاد**) الثلاثة الطول والعرض والعمق (**فجسم وإلا**) يكن قابلًا لها (**فإما جزء له**) أي للجسم أو للقابل (**بالفعل**)

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

(**قوله: أي للجسم أو للقابل إلخ**) إن قيل قد تقرر عندهم أن الجوهر القابل هو الهيولي لا غير فإن الصورة ليست مبدأ الإمكان والقبول بل هي مبدأ الحصول والفعل ولذا نقل عن الإمام أنه قال تعريف الجسم بالقابل للأبعاد منقوض بالهيولى فحينئذ لا يصح القول بكون الصورة جزءًا من القابل لاستلزامه القول بكون الصورة جزءًا من الهيولى وهو باطل وكذا لا يجوز القول بكون الهيولى جزءًا من القابل لاستلزامه القول بكون الهيولى جزءًا من نفسها وهو أيضًا باطل ضرورة أجيب بأن القبول الذي اختصت به الهيولى هو قبول الصور لا الأعراض من الكميات والكيفيات ونحوها كيف وقد صرحوا بأنه لا حظ للهيولى من المقدار وإنما ذاك الصورة فإنها الامتداد الجوهري الذي به قبول الامتدادات العرضية أقول هذا الجواب إنما يدفع انتقاض التعريف المذكور بالهيولى ولا يصح جعل الهيولى والصورة جزءين من القابل للأبعاد لما تقرر آنفًا أن القابل لها هو الصورة فالجعل المذكور يستلزم جعل الهيولى جزءًا من الصورة والصورة جزءًا من نفسها وهذا أيضًا باطل كعكسه السابق وأيضًا حينئذ ينتقض تعريف الجسم المذكور بالصورة كما في شرح المقاصد فالحق أن الصورة أيضًا ليست قابلة للأبعاد وإنما هي واسطة في قبول الجسم لها كما يصرح به إدخال الباء عليها في قولهم الصورة جوهر امتدادي بها

(**قوله: إن كان قابلًا للأبعاد**) المراد بقبوله لها اتصافه بها حقيقة ولا اتصاف بها حقيقة

البتة (**فصورة أو**) جزء له (**بالقوّة**) في الجملة (**فمادة وإما خارج**) عنه (**يتعلق به**) ويتصرف فيه بالتحريك (**فنفس وإلا**) يتعلق به (**فعقل**).

فصل في شرح المقاصد

(**فصل**) قال في شرح المقاصد لا نزاع في أن لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بإزاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته (**فالجسم**) كما علم من تقسيم الجوهر (**عندنا**) معاشر الأشاعرة (**الجوهر القابل للانقسام**) من غير تقييد بالأبعاد الثلاثة (**فيتناول المؤلف من جزءين**) أي جوهرين فردين (**فصاعدًا و**) أما (**عند المعتزلة**) فهو (**ما له عرض وعمق وطول**) أي ما يعرض له تلك فلا ينتقض بالجسم التعليمي فإنه على تقدير ثبوته هذه الأبعاد أجزاؤه لا أعراضه (**فيخرج ما يكون تركب أجزائه على سمت أو سمتين فقط و**) كذا (**ما يكون عددها أقل من أدنى ما يتركب منه الجسم أعني**) بأدنى ما يتركب منه (**ثمانية**) كما قال به الجبائي بأن يوضع جزءان فيحصل الطول وآخران على جنبيهما فيحصل العرض وأربعة أخرى فوقها فيحصل العمق (**أو ستة**) كما قال العلاف بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة فتحصل الأبعاد الثلاثة (**أو أربعة**) وهو الأقرب لإمكان أن تحصل الأبعاد الثلاثة منها بأن يوضع جزءان وبجنب أحدهما ثالث وفوقه رابع وعلى جميع التقادير فالمركب من جزءين أو ثلاثة ليس جوهرًا فردًا ولا جسمًا عندهم بل يكون خطًا لانقسامه في جهة أو سطحًا لانقاسمه في جهتين فهما واسطتان عندهم داخلتان في الجسم عندنا (**وعند الفلاسفة**) الجسم (**هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم**) والتقييد بالإمكان لأن الأبعاد

قبول الانقسام والأبعاد على ما سيأتي فحينئذ لا إشكال أصلًا فاحفظه فإنه من بدائعنا ولعل الشارح "مد ظله" لجميع ما ذكر رجح عود الضمير إلى الجسم حيث قدمه مع أنه خلاف السوق فتبصر (**قوله: والتقييد بالإمكان إلخ**) قال في شرح المقاصد ما

إلا للمركب من الجزءين الآتيين وهو الجسم ليس إلا وأما القبول بمعنى الانفعال فهو للحالة ليس إلا اهـ. منه.

المتقاطعة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة وإذا كانت موجودة فيه

حاصله أن التعريف الذي ذكره قدماء الفلاسفة للجسم لما كان بظاهره دالًّا على أن المعتبر في الجسمية هو وجود الأبعاد بالفعل وليس كذلك غيره المتأخرون إلى الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه إلخ دفعًا لذلك ثم قال وإنما اعتبر الفرض لأن جسمية الجسم ليست باعتبار ما له من الأبعاد بالفعل لأنها مع بقاء الجسمية بحالها قد تتبدل كما في الشمعة أهـ. وحينئذ لا يخلو من أن يكون الدافع لما يرد على تعريف القدماء هو قيد الإمكان أو قيد الفرض وأيًّا ما كان يلزم استدراك الآخر لكن الظاهر من كلام المصنف في ذلك الشرح آخرًا حيث قال والظاهر أنه يكفي ذكر الإمكان والقابلية ولا حاجة إلى اعتبار الفرض أهـ، أنّه جعل الدافع قيد الإمكان فافهم.

وأما الشارح "مد ظله" ففي كلامه اضطراب فإن بيانه لفائدة قيد الإمكان يدل على أنه لو لم يقيد التعريف به لدل على أن المعتبر في الجسمية هو وجود الأبعاد فيه بالفعل وليس كذلك إذ هذا التعريف مع عدم التقييد به إنما يدل على أن المعتبر في الجسم هو فرض الأبعاد فيه لا وجودها كما هو ظاهر فإن قيل لعله أراد بقوله ربما لم تكن إلخ أنه ربما لم تكن مفروضة قلت مع إنه خلاف الظاهر يتحد هذا البيان بقوله واكتفى بإمكان إلخ فيكون تكرارًا محضًا وأيضًا لما بيّن فائدة قيد الإمكان كان ينبغي أن يبين فائدة قيد الفرض أيضًا ليحسن الاستدراك بقوله لكن الظاهر أنه يكفي إلخ فتأمل إن قيل لعل في قوله واكتفى بإمكان إلخ إيماء إلى بيان فائدة قيد الفرض قلت لا بل هو كما ترى بيان لفائدة الإمكان ههنا غايته مع إضافته إلى قيد الفرض وبالجملة لا فائدة لقوله واكتفي إلخ سوى منافرته لسابق كلامه فالأولى بل الصحيح أن يقول بدل قوله والتقييد بالإمكان إلخ والتقييد بالفرض إلخ ليستقيم الكلام ويلتئم البدء بالختام وتظهر فائدة القيدين حسب المرام لكن الظاهر حينئذ إسقاط قوله لكن الظاهر إلخ فإنه إنما يلائم صنيع المصنف في شرح المقاصد كما نقلناه وصنيع الشارح "مد ظله" ثم إن التقييد بالتقاطع على زوايا قوائم إنما هو لبيان أن المعتبر في الجسمية هو قبول الأبعاد على هذا الوجه وإن كان قابلًا لها بوجه آخر.

....

كما في المكعب فليست جسمية باعتبار تلك الأبعاد الموجودة فيه لأنها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية واكتفى بإمكان الفرض لأن مناط الجسمية ليس هو فرض الأبعاد بالفعل حتى يخرج من كونه جسمًا بعدم فرض الأبعاد فيه لكن الظاهر أنه يكفي إمكان الأبعاد من غير حاجة إلى اعتبار الفرض **(ولهم تردد في أن هذا)** التعريف **(حد أو رسم)**.

وفي شرح المقاصد أن الظاهر أنه رسم بالخاصة المركبة إذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للأبعاد أعم من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على أن المركب من أمرين بينهما عموم من وجه ماهية اعتبارية.

(ثم انقسامات الجسم البسيط) الذي لا يتألف من أجسام مختلفة الطبائع. أي الانقسامات الممكنة له **(حاصلة بالفعل عندنا)** وينتهي إلى جزء لا يتجزأ **(خلافًا للفلاسفة)** فالانقسامات الممكنة له ليست حاصلة بالفعل عندهم ولا ينتهي هو إلى

(قوله: أعم من وجه إلخ) كتب في الحاشية لصدقه على الجسم التعليمي لكن ذلك ممنوع لأن الجسم التعليمي نفس الأبعاد لا قابل لها أهـ. فافهم.

(قوله: ماهية اعتبارية إلخ) وأيضًا تحصل الحقيقة الجسمية للأبعاد المفروضة غير معقول وكذا تركب الجسم كما قالوا من الهيولى والصورة لا من الجوهر وقابل الأبعاد فليتأمل. ثم اعلم أنهم فرقوا بين البعد والمقدار بكون البعد أعم مطلقًا من المقدار حيث نقلوا عن ابن سينا ما حاصله أن البعد هو ما يكون بين نهايتين غير متلاقيتين سواء بينهما انتقال أو لا والمقدار هو ما يكون بينهما مع الاتصال فالجسم الذي لا اتصال في داخله بالفعل إذا فرض فيه نقطتان متقابلتان كان بينهما بعد خطي يسمى طولًا لا مقدارًا هو الخط وإذا فرض فيه خطان متقابلان كان بينهما بعد سطحي يسمى عرضًا لا مقدارًا هو السطح والجسم الذي في داخله اتصال بالفعل كما أن ما بين النقطتين أو الخطين المفروضين فيه يسمى مقدارًا خطًّا أو سطحًا يسمى بعدًا أيضًا.

(قوله: ليست حاصلة بالفعل إلخ) والذي ذكر في ضبط المذاهب المشهورة في الجسم هو أن الكل متفقون على أنه قابل للانقسام إلى أجزاء خارجية وحينئذ لا

(قوله: إذ على تقدير جنسية إلخ) قال الإمام الجوهر ليس جنسًا له لأنه مفسر بالموجود

حد لا يبقى له قبول الانقسام **(و)** هم فرقتان **(جمهورهم على أنه مركب من مادة)** تسمى بالهيولى **(بها الانقسام و)** من **(صورة)** حالة فيها **(عليها تتبدل الامتدادات الفرضية)** أي الأبعاد المفروضة فيه **(وبعضهم على أنه بسيط في نفسه)** ليس فيه تعدد أجزاء أصلًا **(كما هو عند الحس)** وإنما يقبل الانقسام بذاته **(لنا)** معاشر المتكلمين طريقان أحدهما إثبات أن قبول الانقسام يستلزم حصوله تقريره أن كل جسم فهو

يخلو إما أن يكون جميع انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل أو لا وعلى التقديرين إما أن تكون متناهية أو لا فالأول مذهب المتكلمين والثاني مذهب النظام وسيشير إليه والثالث مذهب محمد الشهرستاني والرابع أعني ما لا يكون جميعها حاصلة بالفعل وتكون غير متناهية إما أن يكون بعضها حاصلة بالفعل وهو مذهب ديمقراطيس حيث ذهب إلى أنه متألف من أجسام صغار صلبة تقبل القسمة الوهمية لا إلى نهاية وسيأتي وإما أن لا يكون شيء منها حاصلًا بالفعل وحينئذ إما أن يقال متركبة مما ينتزع منه الأجزاء العقلية أعني الهيولى والصورة فهو مذهب الحكماء المشائين أو يمنع التعدد والتركب فيه مطلقًا كما يأتي قريبًا فهو مذهب الإشراقيين وأما ما نسب إلى البعض من تركب الجسم من الأعراض فليس بمرضي كذا قيل .

(قوله: ليس فيه تعدد أصلًا إلخ) أي لا من الجواهر الفردة ولا من الأجسام الصغار الصلبة ولا من الهيولى والصورة.

(قوله: إنما يقبل الانقسام بذاته إلخ) بخلاف مذهب المشائين فإن قبول الجسم للانقسام عندهم من جهة تركبه من الهيولى والصورة فتدبر .

لا في موضوع الوجود زائد على الماهية وعدم الاحتياج إلى الموضوع عدمي وأجيب بأن الموجود لا في موضوع رسم للجوهر لأن الأجناس العالية لا تحد اهـ، منه «**مد ظله**».

(قوله: قبول الانقسام) أي الوهمي وإلا فعندهم أيضًا ينتهي إلى ما لا يقبل الانقسام الفعلي اهـ، منه.

(قوله: على أنه مركب إلخ) لأن في الجسم أثرين الفعل والقبول فلا بد أن يكون مركبًا من جزءين يكون بأحدهما فاعلًا وبالآخر قابلًا اهـ. منه.

(قوله: أِي الأبعاد المفروضة) وإنما وصفها بالمفروضية لما مر من أن الأبعاد الثلاثة لا

قابل للانقسام اتفاقًا وكل ما هو كذلك فانقسامه حاصل بالفعل لوجهين:

الأول **(أن القابل للقسمة)** لو لم يكن منقسمًا بالفعل لكان واحدًا في نفسه و**(لو كان واحدًا)** في نفسه **(لكانت الوحدة)** على تقدير ورود القسمة عليه **(منقسمة)** أيضًا لأنها عارضة له حالة فيه وانقسام المحل يوجب انقسام الحال لأن الحال في أحد الجزءين غير الحال في الآخر فلم تكن الوحدة وحدة، هذا خلف، وأجيب بأن هذا إنما يتم لو كانت الوحدة صفة حقيقية سارية في محلها لكنها اعتبارية متعلقة بمجموع المنقسم من حيث هو مجموع فإذ أورد عليه القسمة زالت الوحدة.

(و) الثاني أن القابل للقسمة لو كان واحدًا لكان **(التفريق)** الوارد عليه **(إعدامًا له)** وإيجادًا لغيره لأن التفريق حينئذ إعدام لهوية وإحداث لهويتين لم تكونا في تلك الهوية وإلا كان منقسمًا بالفعل والمفروض خلافه واللازم باطل لأنه يوجب أن يكون شق البعوض بإبرته للبحر المحيط إعدامًا له وإيجادًا لبحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه وأجيب بأنه إن أريد بالبحر ذلك الماء مع ما له من الاتصال فلا خفاء

(قوله: لأنها عارضة إلخ) ضرورة أنها ليست نفسه ولا جزءًا منه.

(قوله: صفة حقيقية سارية إلخ) يعني لا نسلم أنها صفة حقيقية بل هي من الاعتبارات العقلية ولو سلم كونها حقيقية فلا نسلم أنها من الأعراض السارية في المحل حتى تنقسم بانقسامه لم لا يجوز أن تكون صفة واحدة قائمة بالمجموع من حيث هو بحيث لو انتفى ذلك المجموع انتفت تلك الصفة لا أنها بقيت وانقسمت.

(قوله: وأجيب بأنه إن أريد إلخ) والحاصل أنه إن أريد بالبحر الماء مع صفة الاتصالية التي بها كان واحدًا فلا خفاء في انعدامه ضرورة انعدام وحدته القائمة بالمجموع من حيث هو وما تنفيه بداهة العقل هو انعدام الماء المعروض بذاته لا من حيث تلك الصفة العارضة له فإنه لا تنكره بداهة العقل بل تثبته وإن أريد الماء وحده فلا نسلم أن في شق البعوض له زواله بل هو باق ولا يخالف بداهة العقل فإن قيل قد ينقل الكلام إلى محل الصورة الاتصالية بأن يقال إن ذلك المحل وهي المادة لا يخلو من أن يكون متعددًا أو واحدًا فإن كان الأول فهو المقصود وإن كان الثاني فلا

يلزم وجودها بالفعل فيه اهـ. منه.

في انعدامه عند عروض الانفصال وإن أريد ذلك الماء بدون اعتبار الاتصال فليس في شق زوال بحر وإحداث بحرين والطريق الثاني أن يبين تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ من غير استعانة بأن كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل.

(و) ذلك بوجوه الأول أنه لولا انتهاؤه إلى الأجزاء الغير القابلة للانقسام بل كان قابلًا له إلى غير النهاية **(لما كان الجبل أعظم من الخردلة لكونهما غير متناهي الأجزاء)** لقبولهما الانقسام إلى غير النهاية بلا فضل لأحدهما.

وأجيب بأن العظم والصغر ليس بكثرة الأجزاء وقلتها بل بحسب تفاوت الامتداد الحاصل في الجسم.

(و) الثاني أنه لولا الانتهاء إلى الجزء الذي لا يكون له امتداد وقبول انقسام **(لما تناهى)** قدر **(امتداد الجسم الحاصل)** حتى الخردلة لتألفه من الامتدادات غير متناهية العدد والجواب أنه ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية إمكان خروجها من القوة إلى الفعل بل معناه أنه لا ينتهي إلى حد لا يمكن فوقه آخر وأما

يخلو من أن يبقى بعد الانقسام واحدًا فظاهر البطلان أو يصير بعده متعددًا فقد انعدم ولزم منه انعدام الجسم بمادته وصورته فبطلت قاعدة لزوم اجتماع القابل مع المقبول أجيب بأنه لا محيص عن ذلك إلا بأن يقال المادة استعداد محض فليست في حد ذاتها ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة كما سيأتي.

(قوله: وأجيب بأن العظم والصغر إلخ) والحاصل أن ذلك إنما يفيد مساواة عدد الأجزاء بأن تكون أجزاء كل منهما غير متناهية وهو لا يستلزم المساواة في المقدار التي تنافي عظم أحدهما وصغر الآخر لم لا يجوز أن يكونا متساويين في عدد الأجزاء بمعنى كون كل غير متناهي الأجزاء لكن متفاوتين في المقدار ويكون العظم والصغر بينهما من جهة التفاوت ورد بأن تفاوت المقدار إنما يكون بتفاوت الأجزاء بمعنى أن كل ما يكون مقداره أعظم تكون أجزاؤه أكثر فما لا تكون أجزاؤه أكثر لا يكون مقداره أعظم فالجواب المعتمد عليه عن هذا الوجه أيضًا هو الجواب الآتي عن الوجه الثاني فتدبر.

(قوله: ليس بكثرة الأجزاء وقلتها) فإن ذلك إنما يصير سبب العظم والصغر لو كانت

الخارجة إلى الفعل فمتناهية قطعًا.

(و) الثالث أنه لولا الجزء في الجسم **(لما وجد الزمان)** أصلًا **(إذ لا يوجد منه غير)** الزمان **(الحاضر)** الذي لا ينقسم ووجود الحاضر **(اللامنقسم المنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة)** يستلزم وجود الجزء فيها فيلزم أن لا يوجد الحاضر أيضًا بل الحركة أيضًا والجواب أن الفلاسفة لا يثبتون الحاضر من الزمان كما مر ويجعلون الموجود من الحركة الحالة المتوسطة بين المبدأ والمنتهي ويجعلون حالها في قبول الانقسام كحال الأجسام.

(و) لنا **(أيضًا)** أن **(النقطة طرف الخط)** الموجود وطرف الموجود موجود.

(و) أيضًا **(بها تماس الكرة)** الحقيقية **(لسطح مستو وبها قيام الخط على الخط)** والتماس والقيام بالعدم الصرف محال **(فتوجد)** النقطة وهي إما جوهر كما هو رأينا أو عرض وحينئذ تفتقر إلى جوهر تحل فيه بالذات إن لم يجوّز قيام العرض بالعرض أو بالواسطة إن جوّز **(ومحلها غير منقسم)** لعدم انقسام الحال وأجيب بأن انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون بطريق السريان كالبياض في الجسم والنقطة إنما تحل في الخط من حيث أنها نهاية له لا سارية فيه.

(قوله: والثالث أنه لولا الجزء إلخ) قال في شرح المقاصد إن قيل إثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطلوب أعني تركب الجسم منه قلنا نعم إلا أنه يكفي لدفع ما يدّعيه الفلاسفة من امتناعه أهـ. أقول هذا الجواب لا يجدي نفعًا بالشارح "مد ظله" فإنه جعل هذا الوجه أيضًا داخلًا في طريق بيان تركب الجسم من الجواهر الفردة كما ترى فافهم.

(قوله: لا يثبتون الحاضر كما مر إلخ) وقد مر منا أن عدم الحاضرين يستلزم عدم الزمان مطلقًا فتذكره وتدبر.

(قوله: الحالة المتوسطة إلخ) وقد سبق أيضا منا بحث متعلق بذلك.

(قوله: من حيث أنها نهاية إلخ) وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي فالنقطة عند الحكماء غير موجودة بالفعل في الكرة إذ لا خط فيها بالفعل

الأجزاء حاصلة بالفعل وليس كذلك بل كل جسم بسيط بالفعل اهـ منه.

(ثم إن الأجزاء) والانقسامات الحاصلة بالفعل **(متناهية وإلا)** تكن متناهية كما زعم النظام **(لم تقع بين الطرفين)** الحاصرين لأن انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين محال إلا أن يلتزم التداخل فيما بين تلك الأجزاء لكن البديهة تشهد ببطلانه.

(و) أيضًا لو لم تكن الأجزاء متناهية **(لم يصل المتحرك)** في زمان متناه **(إلى الغاية)** لتوقفه على قطع المسافة ولا يمكن قطعها إلا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها إلا بعد قطع نصف نصفها وهلم جرا إلى ما لا يتناهى وذلك لا يتصور في زمان متناه **(ولا السريع إلى البطيء)** إذا توسط بينهما مسافة قليلة فإن تلك المسافة مركبة من أجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه حتى يلحق البطيء والقول بالطفرة مما تشهد البديهة ببطلانه ويمكن أن يقال كما أن المسافة المتناهية مركبة من أجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهي فيتقابل أجزاؤهما

لكن قال بعض المحققين والحق أن حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما ضروري والقول بأن موضع التماس منقسم بالفرض ضعيف لأن معناه كما مر صحة فرض شيء غير شيء وهو في النقطة محال.

(قوله: فإن تلك المسافة مركبة إلخ) أقول هذا الوجه جار فيما إذا كانت الأجزاء متناهية أيضًا فإن السريع كلما قطع جزءًا قطع البطيء أيضًا جزءًا إذ لا أقل من الجزء على هذا التقدير فافهم ثم قال في شرح المقاصد ما حاصله أن الوجوه الثلاثة إنما تنتهض على من يقول بلا تناهي الأجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من أطرافه وأما على القول بلا تناهيها في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الأطراف فلا.

(قوله: والقول بالطفرة إلخ) وهي أن يتحرك جسم من حد من المسافة ويحصل في حد آخر من غير محاذاته وملاقاته لما بينهما اي بقطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة أجزائه ويؤول معناها إلى قطع المسافة من غير حركة فيها وبطلانه ضروري كالتداخل ثم أقول التداخل على فرض صحته كما يصلح جوابًا عن الوجه الأول يصلح جوابًا عن هذا الوجه الأخير أيضًا فما وجه تركهم للتمسك به هنا

....

فيمكن قطعها فيه **(وللنافي)** للجزء الذي لا يتجزأ **(وجوه)** خمسة:

(الأول) أن **(ما منه)** أي من الجزء **(إلى جهة غير ما منه إلى)** جهة **(أخرى)** ضرورة فتتعدد جوانبه وأطرافه فلزم انقسامه مع فرض عدمه فاستحال وجوده.

(الثاني) إن **(تلاقى الجزءين)** المنضم أحدهما إلى الآخر **(إما بالأسر)** بحيث لا يزيد حيز الجزءين على حيز الجزء الواحد **(فلا حجم)** حاصل بانضمام الأجزاء فلا يحصل جسم **(وإلا)** يكن بالأسر بل بشيء دون شيء فيكون له طرفان فـ**(ـانقسم)** الجزء.

(الثالث إذا فرض) أجزاء **(ثلاثة)** وتماست على الترتيب **(فالوسط إن منع الطرفين عن التلاقي)** فما به يماس أحد الطرفين غير ما به يماس الآخرة فـ**(ـانقسم)** الجزء المتوسط مع فرض عدم انقسامه **(وإلا)** يمنعهما عنه **(فلا حجم)** ولا مقدار حاصل.

(الرابع) أنه **(إذا وقع جزء على ملتقى جزءين)** آخرين **(انقسمت الثلاثة)** لأن التماس بينه وبين كل منهما إنما يكون بالبعض أي يكون شيء منه مماسًا لشيء من هذا وشيء آخر منه مماسًا لشيء من ذاك إذ لو ماس أحدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقى والجواب أن مبنى هذه الوجوه على أن تعدد جهات الشيء يستلزم الانقسام في ذاته وهو ممنوع لجواز أن يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته أطراف هي انقطاعات له.

وتشبثهم بالطفرة. قلت لأنه إذا قيل بالتداخل في السريع يلزم القول به في البطيء أيضًا إذ القول بالتداخل في أحدهما دون الآخر تحكم وحينئذ لا يجدي التمسك به في هذا الوجه بخلاف الطفرة فإنها على فرض صحتها تكون السرعة مرجحة للقول بها دون البطء فلا يلزم التحكم في التمسك بها كما لا يخفى وأما عدم ذكر التمسك بالتداخل في الوجه الثاني فلا أرى له وجهًا فليتأمل.

(قوله: خمسة) لا يخفى أن بعضها وإن دل على نفي الجزء مطلقًا لكن بعضها إنما يدل على نفيه من حيث تركب الجسم منه فتبصر.

(قوله: أطراف هي انقطاعات له إلخ) قال في الحاشية لا أجزاء ولا أعراض موجودة فيه انتهى أقول لا يخفى ضعف هذا الجواب فإن اعتبار الأمور المتعددة

....

(الخامس) من الوجوه ما ينبني على أن يكون تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء بتخلل السكنات فيكون التزاميًّا وهو أنه على تقدير تركب الجسم من أجزاء لا

العدمية في شيء واحد وإن كان ممكنًا وغير مستلزم لانقسام ذلك الشيء لكنه لا يجدي هنا فإنها في الجزء لا تخلو إما أن تكون أعدامًا وانقطاعات لأمور حقيقية متمايزة في الجزء فيلزم انقسامه وهو خلاف المفروض وإما أن تكون أعدامًا لأمور اعتبارية فيه غير متمايزة في الواقع فلا يتصور وقوعه في نفس الأمر على ملتقى الجزءين كما هو ظاهر فالحق أن تعدد الانقطاعات في الجزء وإن كانت عدمية مستلزم لتعدد المنقطعات فيه في الواقع فتدبره.

(قوله: ينبني على أن تفاوت الحركتين إلخ) أقول الظاهر أن المراد من جعل هذا الوجه مبنيًا على أن تفاوت الحركتين ليس لتخلل السكنات هو أن الوجه لا يتم إلا إذا تمت هذه المقدمة كما أن المراد من جعل الوجوه السابقة مبنية على مقدمة استلزام تعدد جهات الشيء لانقسامه في ذاته هو ذلك ولذا أجاب آنفًا تلك الوجوه بمنع تلك المقدمة وأنت خبير بأن الشارح "مد ظله" وإن تبع في ذلك كله المصنف في شرح المقاصد لكنه يرد أن الوجه الخامس ليس مبنيًا على أن التفاوت ليس للتخلل فإن تركب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ مستلزم للانفكاك عند تفاوت الحركتين في الصور المذكورة في المتن سواء كان التفاوت لتخلل السكنات أو لا كيف وقد سبق الاستدلال بلزوم الانفكاك على بطلان كون التفاوت بسبب التخلل فمنع المقدمة المبني عليها الوجه الخامس لا يستلزم منع الوجه ولذا لم يكن في وسع المتكلمين إنكار لزوم الانفكاك مع قولهم بالتخلل المذكور غاية الأمر أنهم التزموا الانفكاك ومنعوا ظهور بطلانه كما صرح به في الحاشية المكتوبة هنا حيث قال لكنه عند المتكلمين لتخللها ويجوزون الانفكاك والالتئام بين الأجزاء أهــ. وهذا هو الجواب الذي سيصرح بأنه أشير إليه فيما سبق إذا تقرر هذا فنقول غاية توجيه ابتناء الوجه الخامس على تلك المقدمة هو أن المراد أن ذلك الوجه يؤول إلى أن تفاوت الحركتين ليس للتخلل ويستلزمه لا أنه متوقف عليها بالمعنى المراد الذي سبق فإنه

....

تتجزأ (**يلزم التفكيك في كل جسم**) تحرك و(**قطع البعض منه جزءًا**) من المسافة (**أو أكثر**) من جزء ووقف البعض منه (**كطوقى حجر الرحى**) فإنه إن تحركت الدائرة العظيمة منه وقطعت جزءًا من المسافة وقفت الصغيرة إذ لو تحركت فأما أن تقطع جزءًا منها أيضًا لزم انتفاء تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء أو أقل من جزء يلزم تجزئ الجزء لثبوت ما هو أقل منه وأنه خلاف المفروض فلا بد من الوقوف فيلزم التفكيك مع شدة الاستحكام (**وشعبتي فرجار ذي ثلاث شعب**) يثبت واحدة منها ويدور ثنتان حتى ترتسمان دائرتين عظيمة وصغيرة والانفكاك بين الشعبتين مع عدم التناثر والتساقط ظاهر البطلان (**وعقب الإنسان**) عطف على طوقى (**مع سائر أطرافه حين يدور على نفسه**) فإنه يرتسم حينئذ بعقبه دائرة صغيرة وبأطرافه أخرى أكبر منها وهما متلازمتان لأنه إذا تحرك العقب لم تقف الأطراف وبالعكس وإلا لزم تقطع ذلك الإنسان وبطلانه ظاهر كيف والتفرق يوجب الألم والجواب عنه ما سبق.

بالعكس كما مرّ لكن الأولى في العبارة حينئذ أن يقال بدل ما يبتنى على إلخ ما ينبئ عن أن تفاوت إلخ فتأمله.

(**قوله: مع شدة الاستحكام إلخ**) قد يقال غاية هذا أن يكون مستبعدًا لا مستحيلًا كما سبق.

(**قوله: مع عدم التناثر إلخ**) قد يقال إن أريد بالتناثر ما يتراءى ظاهرًا فلا نسلم أن الانفكاك يستلزمه وأنه مع عدمه ظاهر البطلان وإن أريد به ما لا يحس به فلا نسلم أن الانفكاك اللازم لا يكون معه لم لا يجوز أن يكون الالتئام متجددًا بتجدد الأمثال مستمرًا بحيث لا يحس بالانفكاك كما يقال ذلك في تجدد الأعراض.

(**قوله: والتفرق يوجب الألم إلخ**) قد يقال التفرق إنما يوجب الألم لو لم يكن

(**قوله: ووقف البعض منه إلخ**) لمانع أن يمنع الوقوف لأنّ الحركة عندهم وإن كانت عبارة من الحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر أو مجموع الحصولين لكن لا بد فيها من الانتقال من حيز إلى حيز والانتقال يقتضي زمانًا فيجوز أن يكون تفاوت حركتي الطوقين راجعًا إلى ذلك لا إلى وقوف أحدهما زمان حركة الآخر اهـ. منه.

(**قوله: فإنّه إن تحركت الدائرة العظيمة منه إلخ**) أقول يرد مثل هذا على القائلين بنفي

(و) قد علم مما ذكر أن **(المعترض مستظهر من الجانبين)** فلا تغفل **(قالوا)** أي الجمهور من الفلاسفة **(إذا لم يكن اتصال الجسم باجتماع الأجزاء)** الفردة **(و)** لا **(انفصاله بافتراقها)** بل كان واحدًا في نفسه كما هو عند الحس **(فله هوية امتدادية)** هي أوّل ما يدرك من الجسم **(لا تنتفى)** تلك الهوية **(بتبدل المقادير)** المختلفة التي

معه التئام متجدد مستمر لكن الكل ضعيف فتدبر.

(قوله: بل كان واحدًا في نفسه إلخ) أي غير مركب من الأجزاء الفردة كما هو عند المتكلمين ولا الصغار الصلبة كما هو عند ديمقراطيس.

(قوله: هي أول ما يدرك من الجسم إلخ) بحيث لا يعقل الجسم بدون تعقلها بل ربما لا يعقل من الجسم في بادي النظر سواها وهم يسمون تلك الهوية الامتدادية بالمتصل أي الجوهر الذي شأنه الاتصال ويعنون بالاتصال الذي هو شأن ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة وقد يطلقون لفظ الاتصال على نفس ذلك الجوهر أيضًا فإن قيل هذه الهوية بمعنى الجوهر الامتدادي الذي يسمونه بالصورة الجسمية مما أنكره المتكلمون والفلاسفة الإشراقيون فكيف يصح دعوى أنها أول ما يدرك من الجسم أجيب بأنه لا نزاع بينهم في ثبوت جوهر شأنه الاتصال والامتداد وأنه مدرك الحواس ولو بواسطة ما يقوم به من الأعراض إنما النزاع في أنه هل في نفس الأمر متصل واحد كما هو عند الحس أو لا كما هو عند المتكلمين وعلى الأول هل هو تمام الجسم كما هو عند الإشراقيين أو هو جزء الجسم ومفتقر إلى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال كما هو عند المشائين وأما التي ينكرها المتكلمون وبعض من الفلاسفة فهي الامتدادات العرضية التي هي المقادير فإنها أمور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات عندهم كما مر.

الجزء فإنّه لو تحركت الدائرة العظيمة فلا بد أن تكون حركتها ابتداء في أقل ما يمكن فيه الحركة سواء زمان الحركة أو مسافتها وإلّا لم يكن ابتداء الحركة فإن تحركت الصغيرة أيضًا في ذلك لزم تساوي الحركتين سرعة وبطءًا وإلا لزم الانفكاك ولا يكفي في دفع هذا قبول الانقسام الوهمي لاستلزام وقوع الحركة الصغيرة في أقل مما وقعت فيه حركة العظيمة انقسام ما هو أقل ما يمكن فيه الحركة هذا خلف اهـ. منه مد ظلّه.

من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة مدوّرة وتارة مكعبة وتارة صفحة رقيقة مع بقاء تلك الهوية **(و)** إذا كانت كذلك فهي غير المقادير بل **(هي الجوهر الذي شأنه الاتصال وفرض الأبعاد)** الثلاثة **(فيه وتسمى صورة وهي لا تبقى بعينها مع الانفصال)** لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال **(بل)** تنعدم و**(تزول إلى هويتين)** أخريين

(قوله: لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال إلخ) وههنا بحث طويل وهو أن زوال الهوية الاتصالية التي هي جزء الجسم عند الانفصال ينافي كون الجسم قابلًا للانفصال والاتصال ضرورة أن الجسم ينعدم بانعدام جزئه الذي هو الاتصال وإذا انعدم فكيف يكون قابلًا للانفصال والقابل يجب أن يبقى مع المقبول لا يقال قد سبق أن الاتصال قد يطلق على الجوهر الامتدادي وهو الجزء للجسم وليس بزائل عند الانفصال وعلى العرض الذي هو شأن ذلك الجوهر وهو الذي زال عن الجسم عنده وليس بجزء منه لأنا نقول الاتصال الذي يزول بطريان الانفصال إما أن يكون هو الأول الجوهري لا يكون القابل للانفصال هو الجسم لانعدام الجسم حينئذ بانعدامه لأنه جزء وإما أن يكون هو الثاني العرضي لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع كون الجسم قابلًا بذاته للانفصال فلم يفتقر في ذلك إلى الهيولى كما زعموا.

فإن قيل الاتصال الثاني وإن كان عرضًا لكنه لازم للجسم فزواله بزواله قلنا يعود المحذور الأول أعني امتناع كون الجسم قابلًا للانفصال على أنّا نقول الزائل هو امتداد مخصوص وهو ليس بلازم للجسم واللازم هو امتداد ما وهو ليس بزائل لا يقال إذا تم هذا في الامتداد العرضي فكذلك يتم مثله في الامتداد الجوهري لأنّا نقول هذا لا يضر بما نحن بصدده لأنهم أيضًا لا يعنون بالهيولى إلا ما يزول عنه خصوص امتداد جوهري ويطرأ عليه عند الانفصال خصوصيان آخران فحينئذ نقول إذا كفى في جزئية هذا الامتداد للجسم بقاؤه ولو في ضمن أي فرد كان لم يمتنع كون ذلك الامتداد قابلًا بنفسه للانفصال فلا افتقار إلى الهيولى وعاد المحذور الآخر فالجواب عن أصل البحث هو أنهم لا يعنون بقبول الجسم للانفصال أنه بعينه وبجميع أجزائه مع بقائها قابل له بل أرادوا أن فيه جزءًا باقيًا بعينه عنده هو القابل

(قوله: إلى هويتين أخريين إلخ) أي المطلقة دون المختلفة الحاصلة بتبدل المقادير

(اتصاليتين فلا بد من أمر) آخر وراء تلك الهوية **(قابل للاتصال)** تارة **(والانفصال)** أخرى **(باق في الحالتين)** لأن القابل يبقى مع المقبول **(وهو المسمى بالهيولي)** وهو ليس في نفسه بواحد ولا متصل بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وكثرته وانفصاليته بطريان الانفصال عليه فهو قبل ورود الانفصال واحد متصل بالصورة الواحدة الحالة فيه وبعده متكثر بالصور المتعددة الحالة فيه **(والآخرون)** منهم **(على أن الأمر القابل للاتصال والانفصال هو الجسم نفسه)** وهو بسيط في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه أصلًا لا من أجزاء لا تتجزأ ولا من الصورة والهيولي.

بالحقيقة للانفصال والاتصال المتقابلين هذا حاصل ما يستفاد من كلام بعض المحققين وبعد فيه تأمل فليتأمل فإنه مهم.

(قوله: من أمر آخر وراء تلك الهوية إلخ) وههنا إشكال مشهور وهو أن المطلوب هنا بيان ثبوت الهيولى والمادة لكل جسم وهذا الدليل لو تم لا يتم إلا في الجسم الذي يطرأ عليه الانفصال والخرق وأما ما يمتنع عليه ذلك كالفلك فلا إذ قبول الانقسام الوهمي لا يستدعي قابلًا في الخارج.

وأجيب بأن الامتداد الجوهري طبيعة واحدة نوعية لا تختلف إلا بالعوارض والمشخصات دون الفصول وقد ثبت أنها فيما يقبل الانفصال الانفكاكي مفتقرة إلى المادة نظرًا إلى ذاتها من غير اعتبار الأمور الخارجية فكذا فيما لا يقبله لأن لازم الماهية لا يختلف ولا يتخلف وأيضًا في كلام بعض المحققين ما يشعر بأن قبول الانفصال الوهمي كاف في ثبوت الهيولى وما يقال من أن الانفصال الوهمي إنما يرفع الاتصال في الوهم دون الخارج وهذا لا يوجب ثبوت الهيولى في الخارج مدفوع بأن معنى الانفصال الوهمي كما سبق هو أن يكون الجسم بحيث يصح الحكم بأن فيه شيئًا غير شيء وجزءًا غير جزء وهذا ليس من الأحكام الكاذبة للوهم بل من الأحكام الصادقة المبنية على إمكان جزء غير جزء في نفس الأمر وهو معنى إمكان الانفصال الخارجي والحاصل أن القسمة الوهمية وإن لم تستلزم القسمة الانفكاكية لكن تستلزم إمكانها وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الأمر.

فإنها من أوصاف الجسم كما مر اهـ منه **«مد ظله»**.

(وما يطرأ عليه من الاتصال والانفصال أعراض) وليس الاتصال امتدادًا جوهريًّا جزءًا من الجسم لأن الامتداد طبيعة واحدة يمتنع كون بعض أفراده جوهرًا والبعض عرضًا بل هو ما يقابل الانفصال من اتصال الأجزاء المفروضة بعضها بالبعض وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه **(وما يتوهم من الامتداد الباقي)** عند تبدل الأبعاد **(هو نفس المقدار)** ومطلق الامتداد العرضي **(المستحفظ)** الباقي **(بتعاقب الخصوصيات)** كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الأشكال مع القطع بأنه عارض فالمتصل في ذاته إنما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث.

(قوله: وليس الاتصال امتدادًا جوهريًّا إلخ) تحرير هذا على وجه لا ينافي ما سبق من أنهم لا نزاع لهم في وجود جوهر ممتد إلخ هو أن الإشراقيين قائلون بأن الجسم متصل واحد هو نفس ذلك الجوهر الممتد ولا يتبدل بتبدل المقادير العرضية وإنما تتبدل آحاد المقادير في الجهات فيزيد الطول مثلًا على ما كان وينقص العرض وبالعكس وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بالمعنى الجوهري بل بالمعنى المقداري فلا يمتنع قبوله إياه مع بقائه بنفسه ومنشأ الغلط إطلاق لفظ الاتصال على المعنيين المذكورين والأجسام المتشاركة في الجسمية إنما هي مختلفة في المقادير المخصوصة التي بإزاء الجسميات المخصوصة لا في المقدار المطلق الذي بإزاء الجسم المطلق ثم الجسم من حيث قبوله الهيئات المتبدلة عليه يسمى عندهم بالهيولى وتلك الهيئات المتواردة عليه بالصورة واعترضوا على الحجة المذكورة على تركب الجسم بأنه إن أريد بالاتصال الجوهر الممتد القابل للأبعاد فلا نسلم أنه جزء الجسم بل هو نفسه وإن أريد به ما يفهمه العقلاء من هذا اللفظ فلا نسلم أنه جوهر بل هو عرض والحاصل أنّا لا نسلم أن الاتصال بالمعنى المتعارف الذي يقابل الانفصال ويزول بطريانه هو جوهر وجزء من الجسم بل هو أمر لا قوام له بذاته ولو أريد منه الغير المتعارف أعني الجوهر الذي شأنه الامتداد وفرض الأبعاد فيه فلا نسلم أنه غير الجسم بل هو نفسه وأيضًا الامتداد طبيعة واحدة يمتنع كون بعض أفراده جوهرًا والبعض الآخر عرضًا وإن وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلا نسلم أن في الجسم جوهرًا امتداديًّا هو غيره فتفطنه فإنه يجمع به جوانب الكلام.

....

وأما الطبيعي فهو ليس بمتصل في ذاته ولا منفصل.

فصل في أحكام الجزء

(فصل) في أحكام الجزء **(اختلف القائلون بالجزء)** الذي لا يتجزأ **(في أنه هل يقبل الحياة وتوابعها)** من الأعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والإرادة فجوّزه الأشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وأنكره المتأخرون منهم وهي مسألة كون الحياة مشروطة بالبنية.

(و) في أنه **(هل يمكن وقوع جزء على مفصل الجزءين)** فأنكره الأشعري لاستلزامه الانقسام كما مر وجوّزه أبو هاشم وعبد الجبار.

(و) في أنه **(هل يمكن جعل الخط المؤلف من الأجزاء دائرة)** فجوّزه إمام الحرمين وأنكره الأشعري لأنه على تقدير جعله دائرة إما أن تتلاقى ظواهر أجزائه كبواطنها فيلزم مساواة باطن الدائرة مع ظاهرها أولا فيلزم الانقسام لأن الجوانب المتلاقية غير الجوانب الغير المتلاقية فعليه إمكان الدائرة ينافي وجود الجزء.

(و) في أنه **(هل له شكل)** فأنكره الأشعري وأثبته أكثر المعتزلة لكن قال في

(قوله: وأما الطبيعي فهو ليس بمتصل إلخ) فهو عندهم بمنزلة الهيولى عند المشائين والتعليمي بمنزلة الصورة عندهم ثم اعلم أن القائلين بالهيولى والصورة قائلون بامتناع وجود كل منهما بدون الآخر وبينوه على وجه لا يوجب الدور فقالوا إن الهيولى تحتاج في بقائها إلى الصورة لا بعينها لتبقى محظوظة بصور متواردة وكذا الصورة تحتاج في تشخصها إلى الهيولى العينية التي هي محلها لما أن تشخصها إنما يكون بالمادة وما يتبعها من العوارض وليست الصورة علة للهيولى لكونها جائزة الزوال إلى صورة أخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا الهيولى علة للصورة لما تقرر عندهم من أن القابل لا يكون فاعلًا ثم قال في شرح المقاصد ما حاصله أن الحق هو أن بيان الهيولى والصورة وامتناع كل بدون الآخر وامتناع علية كل للآخر على وجه يندفع عنه الإشكالات عسير جدًا والمتأخرون بذلوا فيه الجهد وبلغوا مداه ولو علمنا فيه خيرًا لأوردناه أهـ.

....

شرح المقاصد هذا ما ذكره الإمام ونقل الآمدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضاء الشكل محيطًا ومحاطًا وأما الخلاف في أنه يشبه شيئًا من الأشكال فقال القاضي لا لأن ما لا شكل له كيف يشاكل غيره وقال غيره نعم **(فاختلف المثبتون فقيل شكله يشبه الكرة)** إذ لا تختلف جوانبه كما أن الكرة كذلك ولو كان مشابهًا للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسمًا ففي هذا الكتاب اختيار لمنع اقتضاء الشكل محيطًا ومحاطًا خلاف ما قاله الآمدي فيما نقله.

(قوله: وأما الخلاف إلخ) وعبارة شرح المقاصد في نسخته التي في نظرنا بأما الشرطية كما نقله الشارح "مد ظله" منه هنا لكن الظاهر أنه من تحريف النساخ والأصل إنما الخلاف إلخ بكلمة الحصر والمعنى اتفقوا على نفي الشكل من الجزء ولم يختلفوا فيه إنما الخلاف في أن الجزء هل يشبه شكلًا من الأشكال أو لا.

(قوله: لأن ما لا شكل له لا يشاكل إلخ) هذا التعليل من زيادة الشارح "مد ظله" وليس مذكورًا في المنقول منه فتدبر.

(قوله: وقال غيره نعم إلخ) أي يشبه شكلًا من الأشكال وغاية ما يوجه به هذا القول هو أن الشكل كما مر هيئة إحاطة حد أو حدود بالجسم والجزء يمتنع أن يكون له شكل بهذا المعنى لاستلزامه الإحاطة المقتضية للانقسام نعم الجزء هو نفس الحد الجوهري الذي ينتهي إليه المتناهي كما يصرح به قريبًا فحينئذ الأشكال في أن يختلف في أن هذا الحد هل يشبه حدًا من الحدود الكائنة في الجسم أو لا فتدبره فإنه لا تجده لغيرنا[(١)].

(قوله: اضطراب إلخ) وذلك لأن قوله يشبه الكرة يدل على أنه ليس له شكل بل يشبه الشكل وأن ما قبله أعني قوله فقيل شكله إلخ وكذا ظاهر قوله فاختلف المثبتون إلخ يدل على أن له شكلًا وهل هذا إلا تناقض واضطراب.

(قوله: بالتجوز في الشكل إلخ) يدل بظاهره على أن المراد بما قبله الذي هو

---

(١) هنا كتب المحشي على ما ليس في عبارة الشارح فلعلها زيادة وقعت له في بعض النسخ كتبه مصححه.

(وقيل) يشبه **(المثلث)** لأنه أبسط الأشكال المضلعة.

(وقيل) يشبه **(المربع)** أي يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج وذلك إنما يتأتى إذا كان مشابها للمربع لأن الشكل الكريّ وسائر المضلعات لا يتأتى فيها ذلك إلا بفرج هذا وقد يستدل على وجوب الشكل بأنه متناه ضرورة فيكون له نهاية وإنما يتم لو أريد بالنهاية لانقطاع أما لو أريد بها الجزء الذي ينتهي إليه المتناهي فهو

منشأ الاضطراب هو قوله فقيل شكله إلخ فقط فتفطن ولعل وجه التجوز هو إطلاق الشكل على الحد الذي مر آنفًا لكن يبقى ركاكة إضافته إلى ضمير الجزء فافهم إن قيل لم لا يجوز أن يقال وجه التجوز هو أن للجزء هيئة ليست شكلًا حقيقة لكن أطلق عليها لمشابهتها الشكل قلت ذلك باطل من وجهين أحدهما استلزامه انقسام الجزء والآخر أنه إذا كانت له هيئة لا معنى لمنع كونها شكلًا حقيقة فليتأمل.

ثم أقول قول المصنف فاختلف المثبتون إلخ بالفاء متفرع على قوله وهل له شكل إلخ وإنما يريد بذلك بيان اختلاف القائلين بأن للجزء شكلًا على القول المشهور كما يصرح به لفظ المثبتين فإن المراد به بعد التفريع المذكور هو مثبتو الشكل على ما ينادي عليه زيادة لفظة شكله إلخ وإلا لقال واختلف المشبهون فقيل يشبه الكرة إلخ بإبدال الفاء واوًا ولفظ المثبتين بالمشبهين على ما يقتضيه الذوق وكذا بإسقاط لفظة شكله لأن المشبهين النافين للشكل إنما يشبهون نفسه لا شكله كما هو ظاهر والذي بعث الشارح "مد ظله" إلى هذا التحرير المفضي إلى نسبة الاضطراب إلى المتن إنما هو ذكر المصنف في شرح المقاصد اختلاف المثبتين للشكل عقب ما نقله عن الآمدي من أن الاختلاف إنما هو في التشبيه فظن أنه بيان اختلاف المشبهين سيما مع ذكر لفظ يشبه وليس كذلك كما لا يخفى على من تأمل سوق عبارة المصنف هنا وفي شرح المقاصد بأدنى تأمل فليراجع وليتدبر.

(قوله: وإنما يتم لو أريد بالنهاية إلخ) قال في شرح المقاصد ويجاب بأنه إن أريد بكونه متناهيًا أنه لا يمتد إلى غير نهاية وينتهي إلى جزء لا جزء وراءه فممنوع بل هو نفس النهاية أعني الجزء الذي ينتهي إليه كل متناه إلخ يعني إن أريد بتناهي الجزء أنه

....

نفس النهاية لا ما له النهاية **(واتفقوا على أنه لا حظ له من الطول والعرض والعمق)** أي لا يتصف بشيء من ذلك وإلا كان منقسمًا ضرورة.

(و) على **(أن طبيعة الأجزاء واحدة)** وأنها متماثلة **(فـ)** ـإذا **(اختلاف الأجسام إنما هو بالأعراض)** دون الماهيات **(المختلفة)** تلك الأعراض **(بإرادة القادر المختار)** عندنا.

(وقيل) اختلاف الأعراض **(باختلاف الأشكال)** أي أشكال الأجسام أو الأجزاء إن كان من مثبتي الشكل للجزء من يقول باختلاف الأجزاء في الشكل **(واعلم أن في إثبات الجزء سدّ طريق كثير)** بالإضافة **(من أصول الفلسفة)** وإبطال مسائلهم المبنية على إثبات الهيولى **(وسهولة الأمر في كثير من القواعد الدينية)** كحدوث العالم وأمر المعاد وخرق السموات.

فصل في أحكام الأجسام

(فصل) في أحكام الأجسام **(زعمت الفلاسفة أن الأجسام أنواع مختلفة باختلاف الصور النوعية التي بها اختلاف الآثار)** قالوا كما أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة أخرى جوهرية بحسبها يتنوع الجسم أنواعًا وذلك لأن الأجسام مختلفة في اللوازم لقبول الانفكاك والالتئام بسهولة كما في الماء أو عسر كما في الحجر أو عدمه كما في الفلكيات فلا بدّ من أمر ثابت لبعض دون بعض لازم ليمكن استناد ما هو لازم إليه فإن كان مقوّمًا للجسم فهو المطلوب وإلا احتاج إلى أمر آخر مختص يستند هو إليه فيتسلسل.

شيء له حد يحيط به وينقطع بذلك وكل ما هو كذلك فله شكل سلمنا الكبرى ومنعنا الصغرى بسند أنه نفسه النهاية أي الحد الذي ينتهي إليه المتناهي وإن أريد بتناهيه أنه نفس النهاية فبالعكس بسند أن الشكل عبارة عن هيئة إحاطة الحد بالشيء لا عن نفس الحد ثم انظر أين هذا مما قرره الشارح مد ظله.

(قوله: إلى مر آخر يستند هو إليه إلخ) فلا بد من الانتهاء إلى المقوم قطعًا للتسلسل.

....

وقال الإمام هذا وارد عليهم في الصور فإن اختصاص الأجسام بصورها النوعية لا بد أن يكون لما يختص بها وهلم فيتسلسل أيضًا **(والمتكلمون على أنها متماثلة)** أي متحدة الحقيقة **(لا تختلف إلا بالعوارض المستندة إلى القادر المختار)** إذ نسبة الموجب إلى الكل على السواء وإنما كانت متماثلة **(لتماثل الجواهر الفردة)** التي تتركب هي منها ومن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الأجسام جعل بعض أعراض الأجزاء داخلًا في حقيقة الأجسام ولما كانت متماثلة **(فيجوز على كل ما يجوز على الآخر)** كخرق السماء وبرودة النار ونحو ذلك لما أن الاختلاف بالعوارض المستندة إلى المختار.

(قوله: وقال الإمام إلخ) إشارة إلى ما اعترض به على الترديد المذكور بأن الصور النوعية أنواع مختلفة فاختصاص كل جسم بنوع منها لا يجوز أن يكون للجسمية المشتركة ولا لأمر مفارق لتساوي نسبته إليها فلا بد أن يكون لأمر يختص به وليس ذلك عرضًا لاستلزامه الدور وتقوم الجسم بالعرض وكلاهما باطل فيلزم أن يكون جوهرًا وينقل إليه الكلام ويتسلسل.

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس إلى بعض الأجسام وبعض الصور النوعية قلنا لو جاز ذلك انتقض أصل الاحتجاج على إثبات الصورة النوعية كما لا يخفى والحق أن إثبات الصور الجوهرية سيما النوعية مسير جدًا وإن الذي يعلم قطعًا هو أن الماء والنار مثلًا مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في الجسمية وأما أن في كل منهما جوهرًا لا يختلف بالحقيقة هو المادة وآخر كذلك هو الصورة الجسمية وآخر مختلف بالحقيقة هو الصورة النوعية التي هي غير النفس الناطقة في الإنسان مثلًا فلم يثبت بعد كما صرح به بعض المحققين.

(قوله: واختلاف الأجسام) أي بالحقيقة.

(قوله: جعل بعض أعراض الأجزاء إلخ) وأما حديث امتناع تقوم الجوهر بالعرض ففيه تفصيل يطلب في المطولات ولعله مع تسليمه لا يضر بهذا القائل فتدبر.

(قوله: فإن اختصاص الأجسام بصورها النوعية إلخ) ويمكن أن يقال لأن الصورة النوعية ليست من الآثار المستندة إلى الجسم حتى يتوقف حصولها ووجودها إلى أمر فيه أو

(ثم إنها باقية) زمانين فأكثر **(بحكم الضرورة)** وبديهة العقل لا الحس فلا يرد أن شهادة الحس لا تصلح للتعويل لجواز أن يكون البقاء بتجدد الأمثال كالأعراض وذلك لأنا نعلم بالضرورة العقلية أن ذواتنا هي التي كانت من غير تبدل في الذات بل إن كان ففي العوارض **(وفانية بدلالة النص)** كقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾ [القصص:٨٨] و﴿كُلُّ مَنۡ عَلَيۡهَا فَانٖ ﴿٢٦﴾﴾ [الرحمن:٢٦] إلى غير ذلك **(ولا يخلو كل عن شكل لـ)** ـوجوب **(تناهيه)** لما يجيء من استحالة لا تناهي الأبعاد وكل متناه فله شكل إذ لا معنى له سوى هيئة إحاطة النهاية بالجسم **(ولا)** يخلو كل **(عن حيز)** بمعنى فراغ يشغله وأما بمعنى السطح الباطن فلا يعم

(قوله: لأنا نعلم بالضرورة إلخ) أقول لا فرق بين الأجسام والأعراض في حكم العقل بعدم التبدل كما لا فرق بينهما في حكم الحس فإن تم في أحدهما تم في الآخر وإلا فالفرق تحكم فليتأمل وقد سبق في مبحث امتناع بقاء الأعراض أنه ذهب بعض إلى جريان دليله في الأجسام أيضًا.

(قوله: كقوله تعالى إلخ) والمراد من الفناء عند المتكلمين الانعدام بالكلية واستدل على جوازه تارة بالحدوث فإنّ العدم السابق كاللاحق وإذا جاز الأول جاز الثاني وتارة بالإمكان فإنّ معناه جواز كل من الوجود والعدم بالنظر إلى الذات وعلى وقوعه بالنصوص العامة مع القطع بأن الهلاك والفناء في المركبات وإن جاز بانحلال التركيب وزوال الصور لكن في البسائط وأجزاء الجسم لا يتصور إلا بالانعدام وأما الفناء عند الفلاسفة فعبارة عن زوال الصور النوعية والهيئات التركيبية لا عن الانعدام بالكلية وسيرد عليك بعض شبههم مع الأجوبة.

(قوله: بمعنى فراغ يشغله إلخ) هذا عند المتكلمين وأما عند الفلاسفة فكما لم يريدوا بالحيز المكان بمعنى السطح الباطن كذلك لم يريدوه بمعنى الفراغ لما نقل

أمر مستند إلى ما فيه بل وجود كل صورة منها مسبوق بصورة أخرى معدة للصورة الثانية اللاحقة لا إلى بداية على ما هو قاعدتهم وليس شيء منها من آثار الجسم حتى تستدعي وجود أمر فيه يستند هو إليه بخلاف الآثار المستندة إليه اهـ، منه.

(قوله: بالجسم) والتخصيص بالجسم لأن الكلام فيه اهـ، منه.

(بحكم الضرورة) واستناد خصوصيات الأشكال والأحياز إلى القادر المختار **(ويمتنع خلوّه)** أي كل **(عن العوارض وضدها كالحركة والسكون وكالاجتماع والافتراق)** إن أراد أنه يجب أن يوجد في كل جسم شيء من العوارض فمسلم لأن تشخص الأجسام إنما هو بالأعراض المستندة إلى قدرة القادر المختار لكونها

عن ابن سينا أنه قال لا جسم إلا وله حيز هو مكان أو وضع فتدبر.

(قوله: بحكم الضرورة إلخ) وإنما يذكر هذا وأمثاله في الأحكام العلمية مع أنه سبق أن مسائل العلم نظريات تفتقر إلى تبينة أو زيادة تحقيق أو يقع فيه خلاف من شرذمة.

(قوله: إلى القادر المختار إلخ) أي عندنا معاشر المتكلمين وذهب الفلاسفة إلى أن لكل جسم شكلًا طبيعيًّا وحيزًا كذلك لأنه عند الخلو عن جميع القواسر والأسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين وفي حيز معين وهو المعنى بكونه طبيعيًّا واتفقوا أنه لا يكون إلا واحدًا لوجوه منها أنها لو تعدد فعند عدم القاسر إما أن يحصل فيهما فهو محال أو في أحدهما فلا يكون الآخر طبيعيًّا كذا قالوا.

(قوله: إن أراد أنه يجب أن يكون في كل جسم إلخ) فإن في شرح المقاصد ما حاصله أن هناك مذهبين ليسا على طرفي النقيض إذ حاصل الأول وهو مذهب أكثر المتكلمين أنه يجب أن يوجد في كل جسم أحد الضدين من كل عرض وحاصل الثاني أنه يجوز أن لا يوجد فيه شيء من الأعراض إما في الأزل كما هو رأي الدهرية القائلين بأن الأجسام قديمة بذاتها محدثة بصفاتها وإما فيما لا يزال كما نسب إلى بعض المعتزلة فمرجع الثاني إلى السلب الكلي والأول إلى الإيجاب الكلي والأشبه هو الإيجاب الجزئي بمعنى أنه يجب أن يوجد فيه شيء من الأعراض أهـــ. فأقول المصنف بصدد بيان مذهب المتكلمين في ذلك كما هو الظاهر فتمامه ونقصانه إنما هو عليهم لا على المصنف فالترديد في إرادة المصنف ليس على ما ينبغي فافهم.

(قوله: لأن تشخص الأجسام إلخ) هذا استدلال ذكره الأول على الإيجاب الكلي الذي ادّعاه واعترض بأنه لا يفيد العموم أعني امتناع الجسم بدون أحد الضدين من كل عرض لأن البعض كاف في التشخص فتفطن.

....

متماثلة لتماثل الجواهر المركبة هي منها كما مر وإن أراد أنه يجب أن يوجد في كل جسم أحد الضدين من كل عرض فممنوع وسند المنع ظاهر **(واستدل على تناهيها)** أي تناهي أبعاد الأجسام جعله من أحكام الأجسام نظرًا إلى أن البعد الجسمي هو المحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء **(بوجوه)** ثلاثة:

(الأول أنه لو وجد بعد غير متناه لأمكن بالضرورة أن يتحرك إليه) أي إلى جهة هذا البعد **(كرة)** وإذا تحركت إليه **(فيميل)** لا محالة **(قطرها الموازي له)** أي لذلك البعد من الموازاة **(إلى المسامتة)** أي يصير بحيث يلاقيه **(ويلزم تعين نقطة)** من ذلك البعد **(لأوّليتها)** أي أوّلية المسامتة **(لحدوثها)** لكونها معدومة حال الموازاة

(قوله: وسند المنع ظاهر) وهو أنّا نجد الجسم خاليًا من جميع الألوان كالهواء فإن قيل لا نسلم خلوه غايته عدم الإحساس به قلنا عدم الإحساس بما من شأنه الإحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه وقد ذكروا أسانيد أخر فلتطلب من المطولات.

(قوله: جعله من أحكام الأجسام إلخ) هذا ما ذكره المصنف في الشرح والمقصود منه دفع ما يقال إن تناهي الأبعاد ليس من خواص الأجسام إذ البعد لا ينحصر في البعد الجسمي لأن منه ما هو مجرد كما مر وأنت خبير بأن مبنى السؤال على أن المراد من أحكام الأجسام هو خواصها لا مطلق أحوالها فافهم.

(قوله: وإذا تحركت إليه إلخ) وإنما اعتبر حركة الكرة لأن الميل من الموازاة إلى المسامتة في الكرة في غاية الوضوح بحيث يكاد يشهد به الحس.

(قوله: من الموازاة إلخ) متعلق بميل ومعنى موازاة الخطين أن لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما لا إلى نهاية والمسامتة بخلافها.

(قوله: لكن تعين نقطة هي أول المسامتة إلخ) قيل إن المحال إنما يلزم من تقدير

(قوله: من ذلك البعد إلخ) لأن الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي بها المسامتة مع ذلك البعد والحدوث يقتضي أوليتها في الزمان فيقتضي أوليتها في ذلك البعد أيضًا. اهـ، منه «**مد ظله**».

(قوله: لحدوثها إلخ) أي وجودها بعد زوال الموازاة وجودًا بالفعل وليس المراد

المتقدمة عليها **(لكن)** تعين نقطة هي أول المسامتة محال إذ **(كل نقطة تفرض فالمسامتة مع ما فوقها)** من جانب لا تناهي البعد **(قبل المسامتة معها)** وذلك لأن المسامتة مع أية نقطة تفرض إنما تحصل بحركة وزاوية عند مركز الكرة أحد ضلعيها هو الخط الحاصل على وضع الموازاة والآخر هو الحاصل مع وضع المسامتة وكل منهما يقبل القسمة إلى غير النهاية أما الحركة فظاهر مما مر.

واما الزاوية فلأن كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك أن كل واحد من النصفين زاوية كذلك فتقبل التنصيف كذلك وهكذا ثم لا شك أن حدوث نصفها قبل حدوث كلهما وفي حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة فتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا تكون النقطة الأولى نقطة المسامتة ولا هذه لأن حدوث نصف النصف قبل حدوث النصف وهكذا فلا

لا تناهي البعد مع الفرض المذكور وهو لا يستلزم استحالة لا تناهي البعد لجواز أن يكون المحال ناشئًا من المجموع وأجيب بأنا نعلم بالضرورة إمكان ما فرض وإمكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهي كالمتناهي فإذا كان لزوم المحال مع اجتماعه مع غير المتناهي دون المتناهي علم أن منشأ لزوم المحال هو اللاتناهي فقط.

(قوله: من جانب لا تناهي البعد إلخ) فإن قيل حدوث المسامتة لا يقتضي إلا أن يكون لها بداية بحسب الزمان فمن أين تلزم البداية بحسب المسافة أعني أول نقطة مسامتة البعد أجيب بأن لزوم ذلك من جهة أن الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة.

(قوله: وكل منهما يقبل القسمة إلخ) إن قيل عدم تعين نقطة المسامتة إذا كان مبنيًّا على كون الحركة والزاوية قابلتين للانقسام لا إلى نهاية كان الدليل مسوقًا عند فرض الحركة من الموازاة إلى مسامتة البعد المتناهي أيضًا وذلك لحصولهما عندها وقبولهما الانقسام الغير المتناهي أيضًا قلت سلمنا ذلك لكن لزوم المحال ليس ناشئًا من فرضهما مطلقًا بل مع المسامتة بالنسبة إليه متناهية بالفعل بتعيين نقطة أولها كما لا يخفى على الفطن وبهذا يندفع ما نقل عن الإمام من أن الدليل مقلوب يجري في البعد

الوجود مطلقًا سواء بالفعل أو بالقوة حتى يرد النقض بالخط المتناهي الذي يسامته الخط

نقطة تتعين لأوّلية المسامتة.

الوجه **(الثاني)** هو أن **(يفرض من نقطة خطان)** ينفرجان **(كساقي المثلث)** بحيث **(يكون بُعد ما بينهما بقدر امتدادهما)** ويتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما **(فيلزم من عدم تناهيهما عدم تناهي)** بعد **(ما بينهما)** واللازم باطل لأنه محصور بين حاصرين وهذا يسمى بالبرهان السلمي.

المتناهي أيضًا فتفطن جدًا **(بقوله ينفرجان إلخ)** إشارة إلى أن مبنى هذا البرهان على أن لا تناهي البعدين يكون من الجهات حتى يفرض انفراج ساقي المثلث لا إلى نهاية.

(قوله: ويسمى بالبرهان السلمي إلخ) كما أن الأول يسمى ببرهان المسامتة أقول هذا البرهان قرر بوجوه واعترض عليها بأنها إنما تفيد زيادة عدد الأبعاد والاتساعات بين الخطين إلى غير النهاية لا وجود سعة وبعد ممتد إلى غير النهاية وإنما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو آخر الأبعاد ويسمى الخطين اللذين هما ساقا المثلث ولا يتصور ذلك إلا بانقطاعهما وتناهيهما فيكون إثبات التناهي بذلك مصادرة ولو سلم فنقول المحال إنما لزم من مجموع اللاتناهي والفروض لا من اللاتناهي فقط على نحو ما سبق وأجيب بأن أضلاع هذا المثلث لما كانت مفروضة التساوي فلا شك أن قاعدته مساوية لساقيه على كل من تقديري التناهي واللاتناهي وليست المساواة موقوفة على التناهي فقط نعم يستلزم تناهي كل وعدم تناهيه تناهي الآخرين وعدم تناهيهما وذلك لفرض تساويهما فحينئذ يكون حاصل البرهان أن هذا المثلث الذي فرض تساوي أضلاعه لو فرض لا تناهي ساقيه لزم لا تناهي قاعدته لكن قاعدته متناهية لانحصارها بين الحاصرين فيلزم من تناهيها تناهي ساقيه أيضًا فيلزم التناهي على فرض اللاتناهي فيكون باطلًا وهذا لا غبار عليه وأما الجواب عن كون المحال ناشئًا من المجموع فمعلوم مما سبق في المسامتة. لكن مما يختلج في الصدر ولم أر من تعرض له أنا سلمنا تساوي القاعدة للضلعين هنا لكن إنما ينحصر بين حاصرين حيث لم ينفرج الساقان إلى غير النهاية إذ هناك تكون هي والساقان متناهيات ويكون كل منها محصورًا بالآخرين وأما حيث انفرجا إلى غير النهاية وكانت القاعدة المفروضة

الآخر بناء على أن المسامتة آنية الحدوث فكل آن يفرض لأوليتها كان مسبوقًا بآن آخر لأن

(الثالث) برهان التطبيق وهو هنا أن **(ننقص من البعد الغير المتناهي ذراعًا ثم نطبق)** بين البعد التام والناقص **(فإما أن يقع بإزاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص فيتساويان)** واستحالته ظاهرة **(أو لا)** يقع **(فينقطعان)** لأنه لا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص فيلزم منه انقطاع التام لأنه لا يزيد عليه إلا بذراع.

(فإن قيل) ما وراء العالم متميز فإن **(ما يلي الجنوب)** أي جنوب العالم **(غير ما يلي الشمال)** أي شماله **(فلا يكون عدمًا محضًا)** لعدم التمايز بين الإعدام فهو بعد موجود ماديًا كان أو مجردًا **(وأيضًا الواقف على طرف العالم إن أمكنه مد اليد)** فيما وراءه **(فثمة بعد)** موجود لما مر من أن المكان هو البعد الموجود **(أو لا)** يمكنه ذلك **(فثمة)** جسم **(مانع)** لليد من النفوذ وعلى التقديرين يثبت فيما وراءه بعد مجرد أو مادي.

(قلنا الأول وهم محض) لا عبرة به أصلًا.

(و) الثاني مردود بأنا نختار الشق الثاني منه وهو **(عدم إمكان مد اليد)** ولا نسلم أنه لوجود المانع بل **(لعدم الشرط)** وهو الفضاء الذي يمكنه مد اليد فيه.

غير متناهية كذلك فلا معنى للانحصار بين حاصرين هناك لأن ذلك إنما يتصور حيث كان تناهي وليس هناك إلا أبعاد وخطوط مفروضة اللاتناهي فهو قول بلا تناهي الجهات التي فرضت فيها الأبعاد فليس فيه انحصار غير المتناهي بين الحاصرين أصلًا فتأمل فإنه دقيق وبالتأمل حقيق.

(قوله: وهو هنا إلخ) قيده بذلك إشارة إلى أن برهان التطبيق فيما سبق اعتبر في الأعداد وهنا في الأبعاد وقد سبق تحريره فتذكر.

(قوله: وعلى التقديرين يثبت فيما وراءه إلخ) إن قيل أن الوجهين إنما يدلان على أن وراء العالم أمرًا ما له تحقق وليس ذلك بمدعي إذ المدعي هو أن البعد غير متناه ولا يدلان عليها أجيب بأنهما يدلان عليها لكن بانضمام مقدمات أخرى مثل أن يقال إذا ثبت أن وراء العالم أمرًا محققًا فلا شك أنه لا يكن متناهيًا وإلا لكان له طرف فيعود إليه الكلام وهكذا.

زمان وجود المسامتة قابل للقسمة إلى غير النهاية اهـ. منه.

(ثم طرف الامتداد) أي البعد من حيث إنه طرف نهاية و**(من حيث كونه منتهى الإشارة و)** كونه **(مقصد المتحرك بالحصول فيه جهة)** ولذلك عقب بحث تناهي الأبعاد ببحث الجهات فقال **(وباعتبار ما للإنسان من الرأس والقدم)** اللذين بحسبهما الفوق والتحت **(والظهر)** الذي بحسبه الخلف **(والبطن)** الذي بحسبه القدّام **(واليدين)** اللذين بحسبهما اليمين واليسار.

الأول بحسب يد أقوى في الغالب.

والثاني بحسب يد أضعف كذلك **(تنحصر الجهات في ست ولا حصر لها في الحقيقة)** بحسب ما للجسم من الأجزاء **(والطبيعي الذي لا يتبدل)** أصلًا جهة **(العلو)** وهو ما يلي رأس الإنسان بالطبع **(والسفل)** وهو ما يلي قدميه بالطبع فإنه إذا صار القائم منكوسًا لا يصير ما يلي رجليه تحتًا وما يلي رأسه فوقًا بل يصير

(قوله: منتهى الإشارة إلى قوله بالحصول فيه إلخ) إشارة إلى أنها موجودة وذات وضع لأن المعدوم يمتنع الحصول فيه كما مر والمجرد تمتنع الإشارة الحسية إليه وهذا بخلاف ما في الحركة الكيفية كحركة الجسم من البياض إلى السواد إذا السواد فيها وإن كان مقصد المتحرك لكن بالتحصيل لا بالحصول فيه فلا يجب أن يكون موجودًا بل يمتنع لامتناع تحصيل الحاصل ثم قالوا معنى الحصول في الجهة هو الحصول عندها وصولًا وقربًا لأن كلًّا من المتحرك والحركة منقسم فلا يقع حقيقة إلا في منقسم والجهة من حيث أخذ الحركة والإشارة إليها لا تقبل الانقسام ضرورة أنها مقصد المتحرك بالحركة إليها لا المسافة التي تقطع بالحركة فافهم.

(قوله: ولذلك إلخ) أي ولكونها عبارة عن طرف البعد.

(قوله: فقال إلخ) إشارة إلى أن البحث عن الجهة ما يأتي من بيان كونها منحصرة في الست أو غير منحصرة وكونها طبيعية أو غير طبيعية لا ما سبق من تفسيرها إذ البحث في الاصطلاح إثبات أحوال الشيء له لا تصويره فتدبر.

(قوله: بحسب ما للجسم من الأجزاء إلخ).

الأولى بحسب ما يفرض له من الامتدادات.

....

رأسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما بخلاف الباقية فإنها تتبدل لأن المتوجه إلى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم إذا توجه إلى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله.

(و) من أحكام **(الأجسام)** أنها **(محدثة)** عندنا بالزمان **(بذواتها)** الجوهرية **(وصفاتها)** العرضية **(وجمهور الفلاسفة على أن الفلكيات قديمة)** بموادّها وصورها الجسمية والنوعية وأعراضها **(سوى الجزئي من الأوضاع والحركات)** فإنه حادث قطعًا ضرورة أن كل حركة شخصية مسبوقة بأخرى لا إلى بداية وكذا الأوضاع المعينة التابعة لها وأما مطلق الحركة والوضع فقديم أيضًا لأن مذهبهم أن الأفلاك متحركة حركة مستمرة من الأزل إلى الأبد بلا سكون **(وأن العنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعًا)** لأن المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة لا تختلف إلا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفراده أزلًا وأبدًا.

(و) صورها **(النوعية جنسًا)** لأن مادتها لا تخلو عن صورها النوعية بأسرها بل لا بد أن تكون معها واحدة منها وهي متشاركة في جنسها فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعها ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كأن يكون نوع النار حادثًا لجواز حصوله من نوع آخر بالكون والفساد **(وبعضهم على أن هناك مادة قديمة هي العناصر)** الأربعة بجملتها.

(قوله: عندنا إلخ) قالوا الاحتمالات الممكنة هنا ثلاثة الأول حدوثها بذواتها وصفاتها وهو مذهبنا معاشر المتكلمين والثاني قدمها بموادها وصفاتها وهو مذهب جمهور الفلاسفة والثالث قدمها بموادها دون صفاتها وهو مذهب كثير منهم وأما عكس هذا فغير معقول.

(قوله: على أن هناك مادة قديمة إلخ) هذا هو الاحتمال الثالث ثم اختلف في أن تلك المادة جسم أولًا وعلى الأول إما كل العناصر أو بعضها وعلى الثاني إما نور

....

(أو) واحد منها هو **(الأرض أو الماء أو الهواء أو النار والبواقي)** حصلت **(بتلطيف أو تكثيف و)** حصل **(السماء من دخان يرتفع منها)** أي من تلك المادة.

(أو) المادة القديمة **(جوهر)** آخر **(غيرها)** أي غير العناصر حدثت منه السموات والعناصر.

(أو) هي **(أجسام صغار صلبة)** لا تقبل الانقسام إلا بحسب الوهم **(كرية أو مختلفة الأشكال)** حصل من تركيبها العالم.

(أو) هي **(نور وظلمة)** تولد العالم من امتزاجها **(أو وحدات تحيرت فصارت نقطًا ثم)** اجتمعت النقط فصارت **(خطوطًا ثم)** اجتمعت الخطوط فصارت **(سطوحًا ثم)** اجتمعت السطوح فصارت **(جسمًا)**.

وقد يقال أكثر هذه الكلمات رموز وإشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم **(لنا)** في حدوث الأجسام بذواتها وصفاتها **(وجوه)** ثلاثة.

(الأول أن الجسم لا يخلو عن) الحادث وكل ما هو كذلك فهو حادث أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلوجهين الأول أنه لا يخلو عن **(العرض)** لما مر.

(الممتنع البقاء) كما سبق فيكون حادثًا لأن القديم واجب البقاء[(١)].

(و) الثاني أنه لا يخلو من **(خصوص الحركة والسكون لأن)** الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز و**(كونه في الحيز إن لم يسبقه كون في غير ذلك الحيز فسكون)** ويدخل فيه الكون في آن الحدوث **(وإلا فحركة وكل منهما)** وجودي لكونه من الأكوان ومع

وظلمة أو وحدات إلخ على التفصيل الآتي.

(قوله: أما الكبرى فظاهرة إلخ) قد يقال إن الكبرى ممنوعة على ما سيصرح المصنف بهذا المنع والجواب عنه بقوله فإن قيل لعل لها حركات إلخ فانتظر.

(قوله: لما مر إلخ) بناء على تماثل الأجسام وإن تشخصها بالأعراض.

---

(١) انظر التمهيد للباقلاني (١٤)، وأصول الدين للبغدادي (ص١٠٨، ٩٠)، والاقتصاد في الاعتقاد (ص١٩)، والمقصد لأنس (ص٩٦)، والمحصل للرازي (ص١٢٦)، وشرح طوالع الأنوار (ص١٨٣)، وشرح المقاصد (٢/ ٧٩)، وحاشية الدسوقي على أم البراهين (ص٧٩).

كونه وجوديًّا (**في معرض الزوال المنافي للقدم**) وإنما قيدناه بالوجودي لأن عدم الحادث قديم يزول إلى الوجود والزوال المنافي للقدم إنما هو في الموجود لأن القديم الموجود إما واجب أو مستند إليه بالإيجاب (**فالحركة ظاهر**) أنها في معرض الزوال لتقضيها على التعاقب (**وأما السكون فلأن كل جسم قابل للحركة**) .

أما أولًا فـ(**ـبالاتفاق**) وعدم نزاع الخصم في ذلك.

(**و**) أما ثانيًا فـ(**ـبدلالة التماثل ابتداء وانتهاء**) لتركب الأجسام من الجواهر الفردة المتماثلة كما مر فيصح على كل ما يصح على الآخر فما للابتداء من الحيز يجوز للانتهاء وبالعكس وما ذلك إلا بالحركة (**فإن قيل لعل**) الزوال المنافي للقدم إنما يطرأ على جزئيات الحركة لا كليها فيجوز أن يكون (**لها**) أي للأجسام (**حركات لا بداية لها ويدوم الكلي**) منها (**بتعاقب جزئياتها الحادثة**) فحينئذ يتأتى للخصم منع أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وإنما يلزم لو كانت الحوادث متناهية فلا بد من إبطال

(**قوله: فما للابتداء من الحيز إلخ**) أقول ذكروا في زوال السكون وجوها ثلاثة أحدها اعتراف الخصم بذلك والثاني كون الأجسام متماثلة بحيث يجوز على كل ما يجوز على الآ خر فإذا جازت الحركة على البعض بحكم المشاهدة جازت على الكل والثالث أن الأجسام إما بسائط أو مركبات فالبسائط يجوز على كل من أجزائها المتماثلة الحصول في حيز الآخر والمركبات يجوز على كل من بسائطها المتماسة أن يكون تماسها الذي وقع بجزء منها واقعًا بسائر أجزائها المتشابهة وكل ذلك بالحركة إذا عرفت هذا عرفت أن قول المصنف ودلالة التماثل إلخ إشارة إلى الوجهين الأخيرين فتدبر.

(**قوله: يتأتى للخصم منع إلخ**) هذا هو منع الكبرى الذي سبقت الإشارة إليه.

(**قوله: قابل للحركة إلخ**) وهذا إنما يدل على إمكان الزوال ولا يدل على وقوعه والمنافي للقدم هو وقوعه دون إمكانه ويمكن أن يقال إن التماثل كما يدل على إمكان الزوال يدل على وقوعه أيضًا لأن نسبة الفاعل الموجب إلى المتماثلين على السواء بل يدل على نفس الإيجاب كما لا يخفى اهـ. منه «**مد ظله**».

(**قوله: لا كليها**) لاستمرار كليها فلا يزول حتى يلزم زوال المتحرك وحدوثه اهـ. منه.

تعاقب الحوادث من غير بداية.

(قلنا يبطله برهان التطبيق) وهو هنا أن نفرض جملة من يومنا هذا وأخرى من يوم الطوفان مثلًا ثم نطبق فتتساويان أو تنقطعان.

(و) برهان **(التكافؤ)** بأن يفرض سلسلة من حادث مسبوق وليس بسابق على حادث آخر فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية لزم اشتمال تلك على سابق غير مسبوق وهو المنتهى.

(و) أيضًا ماهية الحركة لو كانت قديمة موجودة في الأزل لزم أن يكون شيء من جزئياتها أزليًّا لـ**(ـأنه لا وجود للكلي إلا في ضمن الجزئي)** لكن اللازم باطل بالاتفاق ويرد عليه أن ليس معنى قدم الحركة وجودها بوجود خاص في الأزل حتى يلزم قدم شيء من جزئياتها بل معناه أن لا يكون لوجودها بداية ولو بوجودات متعاقبة لا إلى بداية وذلك لا يقتضي وجود جزئي منها بخصوصه في الأزل فلا بد من إبطال قدمها مطلقًا وما ذكر لا يدل عليه فنقول قدم الكلي ينافي

(قوله: وأيضًا ماهية الحركة لو كانت قديمة إلخ) أقول أجيب عن منع الكبرى المذكورة أولًا بإقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية بوجهين أحدهما برهان التطبيق والثاني برهان التكافؤ وقد سبقا وثانيًا بإقامة البرهان على امتناع أن تكون ماهية الحركة أزلية وذلك أيضًا بوجهين أحدهما أن الأزلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة لكونها عبارة عن التغير من حالة إلى حالة وما ينافي اللازم ينافي الملزوم ضرورة والثاني ما ذكره بقوله وأيضًا إلخ.

(قوله: ويرد عليه أن ليس معنى قدم الحركة إلخ) يعني سلمنا أنه لا وجود للكلي إلا في ضمن الأفراد لكن لا نسلم أن قدمه لا يكون إلا بقدم فرد مخصوص معين منها لم لا يجوز أن تكون أفراد الحركة المتعددة مستمرة على سبيل التعاقب من الأزل إلى الأبد فيكون كلاهما موجودًا في ضمن كل منها غير مسبوق من حيث هو كلي بالعدم ولا معنى للقدم سوى هذا.

(قوله: فنقول إلخ) جواب عن الإيراد المذكور ببيان بطلان قدمها مطلقًا.

....

حدوثه لكن حدوثه ثابت بما التزمتم من حدوث كل واحد من جزئياته أي كون كل واحد منها مسبوقًا بالعدم إذ لا معنى لحدوث الكلي إلا حدوث كل واحد من جزئياته ولزم من حدوثه تناهي جزئياته من جانب الابتداء وذلك ظاهر فصدق قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولا أظنك في مرية من ذلك.

(**قوله: إذ لا معنى لحدوث الكلي إلخ**) أقول ههنا بحث هو أن حاصل هذا الجواب هو بعينه حاصل الوجه المذكور في المتن بقوله ولا وجود للكلي إلخ فإن حاصلهما هو أنا لا نسلم قدم الكلي مع حدوث أفراده إذ لا وجود له إلا في ضمنها فإذا كان كل منها حادثًا كان الكلي حادثًا فالإيراد المذكور بقوله ويرد عليه إلخ باق بحاله وحاصله كما أشرنا إليه آنفًا هو أن الكلي إذا استمر أفراده لا إلى بداية فكما أن وجود كل منها مسبوق بعدمه كذلك مسبوق بوجود أفراده لا إلى بداية فلم يوجد من الأزمنة الماضية آن إلا وقد وجد فيه فرد منها ووجد الكلي في ضمنه فذلك الكلي من حيث وجوده في ضمن أي فرد يفرض وإن كان مسبوقًا بالعدم لكن من حيث حقيقته وإطلاقه ليس مسبوقًا به بل كان موجودًا في كل من الآنات لا إلى بداية ولا معنى للقديم سوى هذا نعم لو ثبت زمان وآن لم يوجد فيه شيء من أفراده ثبت حدوث الكلي وسبق العدم عليه فحدوث كل من جزئياته إنما يستلزم حدوثه لو كان على هذا الوجه وأما لو كان بالزوال والطريان لا إلى نهاية بحيث لا يصل إلى ما لا يكون له قبله جزئي آخر فلا فظهر أن قوله ولزم من حدوثه تناهي جزئياته ليس بشيء لأنّه إن أراد بحدوث ذلك الكلي حدوثه من حيث وجوده في ضمن كلّ جزئي بخصوصه فمسلم لكن لا نسلم لزوم تناهي جزئياته لجواز أن تكون جزئياته مستمرة لا إلى بداية ويكون هو قديمًا من حيث وجوده فيها لا بخصوصها وإن أراد حدوثه من هذه الحيثية مع قطع النظر عن خصوص الأفراد فممنوع إذ لم يلزم ذلك مما سبق كما هو ظاهر.

(**قوله: فصدق قولنا ما لا يخلو عن الحوادث إلخ**) أقول هذه المقدمة إنما تتم ببيان كون الحوادث متناهية من جانب الابتداء فإن تم تمت وإلا فلا كما هو معلوم مما سبق فتفطنه جدًّا.

(**قوله: ولا أظنك في مرية إلخ**) كتب ههنا حاشية هي هذه فإن قيل من جملة

(**قوله: إلا حدوث إلخ**) وذلك لأن حدوث كل واحد منها أي مسبوقيته بالعدم يستلزم

....

جزئيات الحركة جميع الحركات التي لا بداية لها فيجوز أن توصف ماهية الحركة بالقدم بهذا الاعتبار قلت جميع الحركات ليس إلا الجزئيات المفروضة لأشياء وراء تلك فإذا كانت كل واحدة منها مسبوقة بالعدم كان الجميع كذلك بديهة فإن قيل قد يكون للجميع حكم سوى حكم كل واحد قلنا إنما يكون كذلك لو عرض للجميع وصف وراء حكم كل واحد كما في الحبل المجتمع من الشعرات فإنه عرض له وصف الاجتماع بخلاف ما هنا فإن اعتبار الجميع ليس مشروطًا بالاجتماع اهـ.

أقول هذا مأخوذ مما ذكره في شرح المقاصد حيث قال ومن وجوه بيان امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية أنه لما كان حادث مسبوقًا بالعدم كان الكل كذلك فإنه إذا كان كل زنجي أسود كان الكل أسود وقد يمنع كلية هذا الحكم ألا ترى أن كل زنجي فرد وبعض من المجموع بخلاف الكل اهـ.

فحينئذ أقول وإن سلمنا أن حكم الكل فيما نحن فيه حكم كل واحد كما قرره الشارح "مد ظله" لكن يرد أن كلامنا هنا في كلي الحركة لا في الكل وبينهما بون بعيد فلا يلزم من ثبوت حكم للكل ثبوته للكلي كما هو ظاهر ولعل منشأ الاشتباه هو الغفلة عن هذه التفرقة فتدبره جدًّا .

ثم أقول ههنا دقيقة لم أر من تعرض لها وهي أنّ من جزئيات الحركة جزئيًّا أزليًّا هو الموجود حقيقة بمعنى أنّه لا يوجد في ذلك الزمان الغير المتناهي آن إلّا وذلك الجزئي موجود فيه على الاستمرار لا على وجه الانطباق على جميع الآنات على ما مرّ تحقيقه وذلك الجزئي هو الحركة بمعنى التوسط التي سبق التصريح بوجودها أعني الهيئة التوسطية الشخصية المستمرة التي ترسم بسيلانها بالنسبة إلى حدود المسافة إن كانت أينية أو الأوضاع المتعاقبة إن كانت وضعية مثل الحركة الوهمية الممتدة التي هي الحركة بمعنى القطع والقول بحدوث كلّ من جزئيات الحركة إنّما

حدوث الجميع بحيث لا يشذّ عنه واحد لأن الجميع ليس إلا الآحاد المسبوق كل واحد منها بالعدم فيلزم سبق العدم على الجميع وذلك يستلزم سبقه على الكلي إذ لا وجود له إلا في ضمنها اهـــ. منه «**مد ظله**».

(و) الوجه **(الثاني)** من الوجوه الثلاثة **(أن الجسم محل للحوادث)** لما نشاهد من حدوث الحركات القائمة به وتجدد الأعراض الحالة فيه كالأضواء والألوان والأشكال **(ولا شيء من القديم كذلك لما سيأتي)** في الإلهيات.

(و) الوجه **(الثالث أن الجسم)** بل كل ممكن **(أثر)** الفاعل **(المختار لما سيأتي)** في صفاته تعالى **(من اختيار الواجب)** وأثر المختار حادث لما مر من أن القصد إلى الإيجاد يقارن العدم ضرورة **(قالوا)** أي القائلون بالقدم **(إن وجد في الأزل جميع ما لا بد منه لـ)** ـوجود **(العالم لزم وجوده)** في الأزل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة **(وإن)** لم يوجد جميعه بل **(توقف)** وجود العالم **(على)** أمر **(حادث ينقل الكلام)** بعينه **(إليه)** أي إلى هذا الحادث **(فيتسلسل)** والتسلسل باطل

أرادوا به حدوثها من حيث الإضافة إلى خصوص كل من تلك الحدود والأوضاع مثلًا لا من حيث نفس تلك الكيفية المتوسطة فإنّها من حيث نفسها مستمرة غير مسبوقة بالعدم فإن كل جسم إذا تحرك فإن هيئته الانتقالية في كل حد أو وضع وإن كان لها نسبة خاصة إليه وليست تلك النسبة موجودة في حد أو وضع آخر لكن نفس تلك الهيئة باقية غير زائلة كذات المتحرك كما لا يخفى على الفطن العارف بأصولهم فقولهم لوكانت الحركة قديمة لزم أن يكون شيء من جزئياتها أزليًّا واللازم باطل قلنا بطلان اللازم ممنوع إذ ثبت مما تقرر كون تلك الهيئة التوسطية التي هي جزئي حقيقي لها أزلية هذا ما عندي في تحقيق هذا المقام وللناس فيما يعشقون مذاهب.

(قوله: والوجه الثاني من الوجوه إلخ) أقول الفرق بين هذا الوجه والوجه الأول هو أن مبنى الأول على امتناع الخلو من الحوادث والثاني على الاتصاف بها وسيأتي الكلام عليه إن شاء الله تعالى.

(قوله: بل كل ممكن إلخ) هذا إنما يتم على رأي من يجعل المحوج إلى المؤثر مجرد الإمكان فيشكل عليه القول بقدم صفاته تعالى فليتأمل.

(قوله: لما مر أن القصد إلخ) وقد مر الكلام عليه فتذكر.

(قوله: والتسلسل باطل إلخ) والقول بأن ذلك التسلسل باطل دون هذا مردود كما بين في محله اهـ. منه.

فلزم قدم العالم.

(قلنا) بطريق النقض لو صح هذا لزم أن لا يكون ما يوجد في اليوم من الحوادث حادثًا لجريانه فيه بطريق الحل **(لعل من جملة ما لا بد منه الإرادة التي شأنها الترجيح والتخصيص)** للفعل بالوقوع **(أيّ وقت شاء الفاعل)** وقوع الفعل فيه حسب علمه بالحكم المؤقتة بوقوع الفعل فيه فإن الإرادة تابعة للعلم فالعلم بالحكم والمصالح يصير داعيًا لا موجبًا لتعلق الإرادة في الأزل بإيقاع الفعل في وقت مخصوص فيما لا يزال فنختار الشق الأول ولا نسلم وجوب وجود المعلول وقت

(قوله: فنختار الشق الأول إلخ) أقول هذه الشبهة من القائلين بالقدم شبهة قوية قرر القوم جوابها باختيار الشق الأول ومنع لزوم القدم والشارح "مد ظله" قد أحسن وزاد عليهم جواز اختيار الشق الثاني أيضًا.

وحاصله كما فهمته هو أنه لا يخلو إما أن يجعل العلة عبارة عن الأمور الحقيقية التي يتوقف عليها المعلول أو عما يتوقف عليها مطالب حقيقية أو إضافية فعلى الأول نختار أن علة المعلول الذي نبحث عنه موجودة في الأزل بتمامها وهو الذات بصفاتها الحقيقية التي منها القدرة والإرادة ولا نسلم لزوم أزلية المعلول لأن امتناع تخلفه عنها إنما هو في العلة الموجبة التي لا اختيار لها وأما المختارة فلأنها من شأنها الترجيح والتخصيص أي وقت شاءت فلها تأخير تأثيرها في معلولها إلى وقت

(قوله: فلزم قدم العالم)[1].

اعلم أن الدليل القطعي الدال على حدوث العالم على ما ظهر لي بتوفيقه تعالى هو أنه لو كان قديمًا فإما أن يكون موجودًا لذاته أو لازمًا للموجود لذاته والأول ظاهر البطلان وكذا الثاني لأنه لو كان لازمًا لذاته تعالى لكان ممتنع الانفكاك عنه فحينئذ لم يكن الواجب واجبًا لاحتياجه إليه ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فلا بد أن يكون وجود العالم بالقصد والاختيار والقصد وإن لم يتقدم على المقصود بالزمان لكن لا شك في أنه أمر زماني واقع في جزء من الزمان وكل جزء من الزمان مسبوق بجزء آخر منه لعدم تناهيه فلا بد أن يكون الموجود به أيضًا مسبوقًا به ولا معنى لحدوثه إلا هذا فاحفظه اهـ. منه.

---

(١) قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية.

تمام العلة وإنما يجب لو كانت العلة موجبة وأما إذا كانت مختارة فلا لأن الإرادة التي هي من تمام العلة إنما تعلقت بوقوع الفعل في وقت معين لا بوقوعه مطلقًا فهي إنما تقتضي وقوعه في هذا الوقت لا مطلقًا حتى تستلزمه عند تمامها دفعًا للترجيح بلا مرجح ولنا اختيار الثاني لأن من جملة ما لا بد منه ما هو فيما لا يزال وهو تعلق القدرة حسب تعلق الإرادة فإنها صفة تؤثر وفق الإرادة ولا تسلسل لأن تأثير القدرة ليس أمرًا موجودًا محتاجًا إلى تأثير آخر وإلا لزم التسلسل على تقدير الإيجاب أيضًا وإنما يحتاج إلى داع ومخصص هو تعلق الإرادة في الأزل بإيجاده فيما لا يزال في وقت مخصوص كما يأتي.

(وأما حديث قدم المادة و) كذا قدم **(الزمان لاقتضاء حدوثهما تسلسل المواد)** لأن كل حادث مسبوق بالمادة فلو كانت حادثة لاحتاجت إلى مادة أخرى وهلم.

(و) تسلسل **(الأزمنة)** لأن سبق عدم الزمان على وجوده لا يكون إلا بالزمان فلا بد من قدمهما وهو مستلزم لقدم الجسم لعدم خلو المادة عن الصورة وكون الزمان مقدارًا للحركة القائمة به **(فضعيف)** لأنا لا نسلم تركب الجسم من المادة والصورة ولا قدم المادة لأنه فرع الإيجاب الباطل بإثبات قدرة الصانع ولا وجود

متأخر عن تمام تلك العلة الحقيقية بخلاف الموجبة فإنها لما لم تكن لها مشيئة الفعل والترك ولا ترجيح وقت دون وقت فهي كلما تمت لزم عند تمامها تأثيرها في المعلول وصدوره عنها وعلى الثاني نختار أن العلة ليست بتمامها موجودة في الأزل بل بقي منها أمر إضافي أعني تعلقها بالمعلول وتأثيرها فيه فهو إنما يحصل فيما لا يزال وإذا نقل الكلام إليه قلنا هو أمر اعتباري غير حقيقي لا يحتاج إلى مؤثر حتى يتسلسل نعم يحتاج إلى مخصص يخصصه بالوقت وهو نفس الإرادة من غير افتقار إلى مرجح آخر فلا إشكال فتدبره فإنه مما تفرد به الشارح "مد ظله" ولي في هذا المقام كلام طويل فاطلبه من رسالتنا الجديدة.

(قوله: وهو إلخ) أي قدم المادة والزمان إلخ.

(قوله: للحركة القائمة به إلخ) أي بالجسم وهو الفلك الأعظم على رأيهم كما سبق.

(قوله: دفعًا للترجيح بلا مرجح إلخ) ولا يلزم من ذلك تخلف المراد عن الإرادة فإن

الزمان ولو سلم فلا نسلم أن تقدم عدمه على وجوده بالزمان لم لا يجوز أن يكون بالذات.

فصل في تقسم الجسم وبيان أقسامه

(فصل) في تقسم الجسم وبيان أقسامه على ما **(قالت الحكماء)** وهو أن **(الجسم)** الطبيعي **(إن تألف)** حقيقته في نفس الأمر **(من أجسام مختلفة الطبائع فمركب وإلا)** يتركب منها **(فبسيط و)** الجسم **(البسيط إما فلكي)** وهو قسمان: الأفلاك والكواكب **(أو عنصري)** وهو قسم واحد وهو العناصر الأربعة.

(و) الجسم **(المركب)** من أجسام مختلفة الطبائع **(إما ممتزج)** أي ما له مزاج **(أو غيره فمن البسيط الفلكي ما هو فوق الكل)** ومحيط بكل ما سواه من الأجسام

(قوله: إن تألف حقيقته في نفس الأمر إلخ) اعلم أنهم ذكروا لكل من الجسم المركب والبسيط تفسيرين أحدهما وجودي والآخر عدمي فالوجودي للمركب قولهم ما يتألف من الأجسام المختلفة الطبائع حقيقة أو حسًّا والعدمي له قولهم ما يساوي جزؤه الكل في الاسم والحد كذلك والوجودي للبسيط قولهم ما يساوي جزؤه كله فيما ذكر كذلك والعدمي له قولهم ما لا يتألف من أجسام مختلفة الطبائع كذلك فالحيوان مثلًا لتألفه حقيقة وحسًّا من الأجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل في الاسم والحد لا حسًّا ولا حقيقة كان مركبًا بالتفسيرين وباعتباري الحس والحقيقة ومثل الماء لعدم تألفه منها لا حسًّا ولا حقيقة ولمساواة جزئه الكل فيهما كان بسيطًا بالتفسيرين والاعتبارين والفلك لعدم تألفه منها كذلك وعدم مساواة جزئه للكل أيضًا كان بسيطًا على تفسير التألف باعتبارين ومركبًا على تفسير عدم المساواة باعتبارين ومثل الذهب لتألفه من الأجسام المختلفة حقيقة لا حسًّا ولمساواة جزئه الكل حسًّا لا حقيقة على التفسيرين كان مركبًا باعتبار الحقيقة وبسيطًا باعتبار الحس فما في شرح المقاصد من أنه على أحد التفسيرين بالعكس فلعله من تحريف النساخ فليتدبر إذا تقرر هذا فلا أرى للتقييد بقيد نفس الأمر فائدة سوى الاحتراز عن المركب الاعتباري فليتأمل.

المراد هو الوقوع فيما لا يزال وقد كان اهـ. منه.

(ويسمى محدد الجهات وبينوه) أي أثبتوه **(بأنه لا بد لتحديد الجهات الحقيقية)** التي لا تتبدل أصلًا **(كالعلو والسفل)** إذ ما عداهما على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الأحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط **(من جسم واحد كريّ محيط بالكل)** مما سواه **(يتحدد)** ويتعين **(بمحيطه)** الحدّ **(القريب)** من المحيط وهو جهة العلو.

(و) يتحدد **(بمركزه)** الحدّ **(البعيد)** منه وهو السفل **(أما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع)** لأن المراد بالمحدّد ما يتعين به وضع الجهة وظاهر أن ما لا وضع له لا يتعين به وضع فلا محالة لا يكون معدومًا ولا مجردًا بل يكون موجودًا ماديًّا فيكون جسمًا أو جسمانيًّا وعلى التقديرين لا بد من الجسم والمراد بالوضع كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه بالإشارة الحسية.

(وأما الوحدة فلأنه لو تعدد فإن أحاط البعض بالبعض تعين المحيط) الحقيقي الذي تنتهي الإشارة الحسية بسطحه الأعلى ويكون هو كافيًا لتحديد الجهتين به باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط حشوًا لا مدخل له في التحديد **(وإلا)** يحط البعض بالبعض بل كان كل منهما خارجًا واقعًا في جهة من الآخر **(تحدد القريب)**

(قوله: لأن المراد بالمحدد إلخ) هذا جواب عن سؤال مقدر بأن المراد بمحدد الجهة إن كان فاعلًا فلا نسلم كونه ذا وضع فضلًا عن الإحاطة وإن كان قابلًا فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدًا ضرورة أن المركز ليس قائمًا بالمحدد وتقرير الجواب أنه لما أرادوا بالمحدد ما يتعين به وضع إلخ لزم أن يكون ذا وضع وإن تعين للسفل وإن كان بوسط الأرض لكن ليس من جهة أنه نقطة منها بل من حيث إنه مركز المحيط المتحدد به ضرورة أن المحيط يتعين مركزه والمركز لا يتعين محيطه فتفطن.

(قوله: وإلا يحط البعض بالبعض إلخ) أقول إن أرادوا نفي الإحاطة التامة بأن لم يحط به أصلًا أو أحاط لكن غير تام فلا نسلم في الإحاطة الناقصة يكون كل في جهة من الآخر وإلا لزم ذلك أيضًا في الإحاطة التامة التي في الشق الأول وإن أرادوا نفي الإحاطة كان المراد منها في شق الإثبات أيضًا أعم من التامة والناقصة فلا يتم ما سبق من تعين المحيط المحدد للجهتين فليتدبر.

....

منه **(فقط)** فإن البعيد من الجسم إذا كان خارجًا عنه لا يتعين إلى أين **(على أن كون كل منهما)** واقعًا **(في جهة من الآخر يقتضي تقدم محدد)** للجهة عليهما حتى يكون وقوعهما فيها **(كرى)** لما ذكره بقوله.

(وأما الكرية) أي كونه كريًا **(فلأن غير الكرى لا يتحدد به البعيد)** وهو ما يكون بعيدًا من سطح المحدد غاية البعد واعترض بأن الشكل البيضي والعدسي بل المضلع أيضًا يشتمل على وسط هو غاية البعد من جميع الجوانب غاية الأمر أن الأبعاد الممتدة منه إلى الجوانب لا تكون متساوية **(و)** لأنه بسيط يمتنع زواله عن الاستدارة

(قوله: فإن البعيد عن الجسم إذا كان خارجًا إلخ) قالوا وفيه نظر لجواز أن يكون الجسمان بحيث يكون غاية القرب من أحدهما غاية البعد عن الآخر فيتحدد بهما الجهتان فليتأمل.

(قوله: حتى يكون وقوعهما فيها إلخ) قال في شرح المقاصد حاصله أنه حينئذ يكون كل منهما في جهة من الآخر فيكون متأخرًا عن الجهة أو مقارنًا لها لا سابقًا عليها ليصلح محددًا لها اهـ. أقول وقوع الشيء في جهة لا يخلو إما أن يكون مستلزمًا لكون تلك الجهة حاصلة بشيء آخر مقدم على ذلك الشيء الواقع فيها فلا نسلم كون المحددين المتعددين واقعين في جهة ضرورة أنهما هما المحددان للجهة على ذلك الفرض لا شيء غيرهما حتى يقعا في جهة وإما أن لا يكون مستلزمًا لحصولها بشيء آخر بل يكفي تعينها بنفس ذلك الشيء الواقع فنقول لا حجر حينئذ في وقوع المحدد للجهة في تلك الجهة ولا نسلم أن ذلك الوقوع يستلزم تأخر المحدد عنها بل إنما يستلزم تأخر وقوعه عنها ولا نقض إذ اللازم سبق ذات المحدد عن الجهة وهو حاصل هنا سبقًا ذاتيًا فلا يفرض مقارنتهما الزمانية ودعوى إن سبق المحدد يلزم أن يكون بالزمان باطلة ضرورة كيف وهم لا ينكرون أن المحيط بالكل المحدد للجهة واقع فيها بالنظر إلى المحاط فتدبره فإنه دقيق وبه يظهر ضعف ما في شرح المقاصد أيضًا من أن هذا الوجه هو المختار.

(قوله: يمتنع زواله عن الاستدارة إلخ) أقول بيان امتناع زوال البسيط عن

....

التي هي مقتضى طبعه **(لأن تركبه و)** كذا بساطته مع **(زواله عن)** مقتضى طبعه أعني **(الاستدارة يقتضي كون الجهة قبله لأن ذلك)** أي كلًّا من تركبه وزواله عن الاستدارة **(بالحركة المستقيمة)** التي لا تكون إلا من جهة إلى جهة أما زواله عن الاستدارة فظاهر وأما تركبه فلأن التألف لا يتصور إلا بحركة بعض الأجزاء إلى بعض وهي حركة مستقيمة.

(وأما الإحاطة فلأن غير المحيط لا يحد سوى) الحد **(القريب)** منه لأن الحد البعيد إذا كان خارجًا عنه لا يتعين إلى أين **(ولا بد من الإحاطة بالكل)** أي بجميع الأجسام ولا يكون محاطًا لشيء منها لأن المحيط إذا كان محاطًا لم يكن محدد

الاستدارة لا يوجب كونه مستديرًا لم لا يجوز أن يكون غير بسيط ابتداء بحيث لم يكن عدم استدارته عارضًا حادثًا بعد الاستدارة حتى يقال إن ذلك إما هو بالزوال الذي هو بالحركة المقتضية للجهة إن قيل الاستدارة مقتضى طبع البسيط كما صرحوا به ومقتضى الطبع لا يتخلف عنه فعدم استدارته لا يكون إلا بالزوال الذي هو بالحركة إلخ قلت قد يمنع أنها مقتضى طبعه ولو سلم فقد يتخلف لمانع ولو سلم فنقول لا حاجة حينئذ إلى حديث امتناع الزوال وأنه لا يكون إلا بالحركة بل يكفي في إثبات كروية المحدد أنه بسيط ومن لوازمه كونه على الاستدارة كما لا يخفى فإن قيل لعلهم أرادوا بالزوال عدم الاستدارة على طريق النفي لا العدم والملكة قلت فحينئذ لا يتمشى أن الزوال لا يكون إلا بالحركة فتدبره جدًّا.

(قوله: لا يتصور إلا بحركة بعض الأجزاء إلخ) أقول هذا وإن كان مصرحًا به في شرح المقاصد أيضًا يمكن أن يمنع بأنه لم لا يجوز أن يكون التألف مقارنًا بحصول الأجزاء ابتداء من غير أن يتأخر عنه فحينئذ لا يلزم أن يكون هناك حركة أصلًا وعلى تقدير التسليم فلا يستدعي ذلك إلا تقدم الجهة على حركة الأجزاء لا على نفسها التي هي محدود بالجملة ظهر أن الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد وكرويته غير تام فتفطنه جدًّا.

(قوله: أي بجميع الأجسام إلخ) ثم اعلم أنهم بعد الاتفاق على أن المحدد فوق

....

للجهة التي هي طرف الامتداد ومنتهى الإشارة (**لأن المحاط قد تمتد الإشارة منه إلى الغير**) المحيط به (**فلا يكون هو**) أي ذلك المحاط (**المنتهى**) للإشارة وطرف الامتداد وقد فرض كذلك (**وزعموا أن المحدد**) للجهات (**تاسع الأفلاك التي قام الدليل عليها**) من الحركات المختلفة في الجهة أو السرعة والبطء أو فيهما معا فإنه لا بد لتلك الحركات من محال متعددة لاستحالة الحركتين المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد (**و**) زعموا (**أنه**) أي المحدد (**يتحرك من المشرق إلى المغرب على منطقة**) هي أعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما (**تسمى معدّل النهار**) لتساوي الليل والنهار عند كون الشمس عليها

الجميع اختلفوا في أنه هل ينقسم بحسب أجزائه المفروضة إلى فوق وتحت حيث يجعل ما يلي محيطه كمحد به فوق وما يلي مركزه كمقعره تحت كسائر الأفلاك فجوزه بعضهم بناء على أن المحدد بالحقيقة والذات هو محد به الذي ليس وراء شيء إذ إليه تنتهي الإشارة من مقعره ومنعه آخرون زعمًا منهم أن المحدد هو نفسه وجميعه فيكون لذاته فوق كذا قالوا فليتدبر.

(**قوله: من الحركات المختلفة في الجهة إلخ**) ولما أنجز الكلام إلى ذكر جملة من علم الهيئة الباحث عن أحوال الأجرام البسيطة العلوية من حيث كمياتها وأوضاعها وحركاتها اللازمة لها تعرض له على وجه الحكاية لكون بعضه مما ينتفع به في الشرعيات كاختلاف المطالع وأمر القبلة وأوقات الصلاة وبعضه مما يعين على التفكر في خلق السموات والأرض المفضي إلى مزيد الجزم ببالغ حكمة الصانع وبعضه مما ينبغي التنبه لفساده.

(**قوله: يتحرك من المشرق إلى المغرب إلخ**) قالوا وتتم الدورة في قريب من اليوم بليلته لأنها تنقص من ذلك بمقدار الحركة للشمس من المغرب إلى المشرق.

(**قوله: لتساوي الليل إلخ**) أي في جميع البقاع لبطء حركتها واختلفوا في مقدار هذه الحركة فقيل تتم الدورة في ستة وثلاثين ألف سنة وقيل غير ذلك ولعل ذلك لاختلاف الآلات والأسباب.

....

وهو حينما تكون في إحدى نقطتي الاعتدالين.

(و) على **(قطبين)** وهما النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة **(تسميان قطبي العالم)** أحدهما وهو الذي يلي شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالي والآخر الجنوبي **(وتحته)** أي المحدد **(فلك الثوابت)** سميت بالثوابت لبطء حركتها بحيث لا يحس بها إلا بتدقيق النظر في أحوالها المعلومة بأرصاد متعددة بين تلك الأرصاد مدة طويلة ولذلك خفي حركتها على الأوائل حتى حكموا أن الأفلاك ثمانية وأن الحركة اليومية لكرة الثوابت.

(ثم) فلك **(زحل ثم)** فلك **(المشتري ثم)** فلك **(المريخ ثم)** فلك **(الشمس ثم)** فلك **(الزهرة ثم)** فلك **(عطارد ثم)** فلك **(القمر)** وهو السماء الدنيا لأنه أقرب إلينا من سائر الأفلاك والدليل على ترتيبها الحجب فما هو أسفل يحجب ما هو الأعلى ويستره عنا إذا وقع على محاذاته إلا الشمس فإنها لا تنكسف إلا بالقمر ولا يتصور كسفها بشيء من الكواكب ولا لشيء منها لأنها تستر بشعاعها إذا قربت منها فالحكم بكونها في تلك المرتبة لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير الأعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمسة القلادة **(ومنطقة حركة)** الفلك **(الثامن تسمى منطقة البروج)** لمرورها بأوساط البروج **(وتقاطع)** هذه المنطقة **(منطقة العالم)** وهي التي تسمى معدّل النهار **(على نقطتين تسميان نقطتي الاعتدالين)** إحداهما وهي النقطة التي تجاوزها الشمس إلى شمال المعدل أعني ما يلي القطب الشمالي هي نقطة الاعتدال **(الربيعي)** لاعتدال الليل والنهار وحلول الربيع في أكثر البلاد عند كون الشمس فيها.

(و) الأخرى وهي التي تجاوزها الشمس إلى جنوب المعدل هي نقطة الاعتدال **(الخريفي)** لاعتدال الليل والنهار وحلول الخريف في أكثر البلاد عند كون الشمس فيها.

(و) يسمى **(ما بينهما)** أي بين نقطتي الاعتدالين أراد به أبعد أجزاء منطقة

....

....

البروج عن منطقة العالم نقطتي **(الانقلابين)**:

إحداهما: وهي غاية البعد عن المعدل من جهة الشمال نقطة الانقلاب **(الصيفي)** لانقلاب الزمان من الربيع إلى الصيف عند كون الشمس فيها.

(و) الأخرى وهي غاية البعد من المعدل من جهة الجنوب نقطة الانقلاب **(الشتوي)** لانقلاب الزمان إلى الشتاء عند كون الشمس فيها.

(وينقسم الفلك بتوهم ست دوائر متقاطعة على قطبي البروج اثني عشر قسمًا يسمى كل) قسم **(منها برجًا)** وجعلوا كل برج ثلاثين قسمًا سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسمًا سموا كل قسم دقيقة وجعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة وهكذا **(وتفاصيل ذلك في علم الهيئة)** فإن أردت معرفة التفاصيل فطالع كتبه. ثم إن إثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء وإلّا جاز أن تنتهي إليه الامتدادات ويتعين به أوضاع الجهات وعلى اختلاف الأجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها إلى الطبيعة وإلا لما كان من الأجسام ما يقتضي صوب المحيط ويتحرك إليه بالطبع وما يقتضي صوب المركز ويتحرك إليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين.

(و) لما كان الثابت **(عندنا)** أن **(الخلاء ممكن)** وأن الأجسام متماثلة يجوز على كل ما يجوز على الآخر.

(و) أن **(الحركات مستندة إلى)** قدرة **(الفاعل المختار)** لا أثر فيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه في إثبات الحدد عندنا.

(و) كانت **(الحركات المستقيمة التي بها الخرق والالتئام جائزة على الفلك)** كما جازت على العناصر **(والكواكب سابحة في الأفلاك على الوجه الذي يعلمه الله)** تعالى قال الله تعالى ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣] **(قالوا)** أي الحكماء أن البسائط العنصرية أربعة: النار والهواء والماء والأرض **(وتحت فلك القمر عنصر**

(قوله: لم يتم ما ذكروه إلخ) وكذا ما يتفرع عليه من امتناع نحو الخرق والالتئام اللذين هما بالحركة المستقيمة على أنه لو تم فإنما يتم في المحدد خاصة دون سائر الأفلاك كما تأتي الإشارة إليه.

النار) خفيف مطلق إذا خلي وطبعه في أي حيز من الأحياز كان طالبًا للمحيط ولذلك كانت **(مماسة له)** وهي **(حارة)** بشهادة الحس حرارة شديدة **(يابسة)** لأنها تفني الرطوبات لليبوسة **(شفافة)** لا تحجب ما وراءها.

(ثم) عنصر **(الهواء)** خفيف مضاف يقتضي أن يكون تحت النار وفوق الآخرين **(حار)** ولذا صار الماء بالتسخين هواء والبرد العارض له إنما هو بمجاورة الأرض والماء **(رطب)** إذ لو خلي وطبعه لأحس منه بالكيفيتين **(شفاف)** لا لون له.

(ثم) عنصر **(الماء)** ثقيل مضاف يقتضي أن يكون فوق الأرض وتحت الآخرين **(بارد رطب)** بشهادة الحس **(شفاف)** والماء المرئي لنا إنما يستر لمخالطة أجزاء أرضية فله لون ما.

(ثم) عنصر **(الأرض)** ثقيل مطلق يطلب المركز **(بارد يابس)** بشهادة الحس ثم إنهم زعموا أن هيولى العناصر واحدة مشتركة قابلة لصورها النوعية حسب الاستعدادات الحاصلة بالأسباب الخارجية فعند تبدل الأسباب تزول صورة وتحدث أخرى.

(و) هذا هو الانقلاب فاعلم أنه **(ينقلب)** بشهادة الحس **(كل)** من العناصر **(إلى ما يجاوره)** بلا واسطة وإلى غيره بواسطة أو واسطتين **(وهو الكون)** لصورة

(قوله: لأنها تفني الرطوبات إلخ) اعترض بأنهم إن أرادوا بالرطوبة الرطوبة الطبيعية المفسرة بسهولة قبول التشكلات وتركها فغير مسلم وإن أرادوا بها البلة والأجزاء المائية فمسلم لكن لا يوجب ذلك كونها يابسة في نفسها كيف والهواء يفني البلة مع أنهم عدوه رطبًا كذا قيل وبالجملة الأولى ترك قوله لليبوسة فإن فيه شبه مصادرة فافهم.

(قوله: بلا واسطة إلخ.) فيقع ثلاث ازدواجات بين النار والهواء وبين الهواء والماء وبين الماء والأرض.

(قوله: بواسطة إلخ) فيقع ازدواجان بين النار والماء وبين الهواء والأرض.

(قوله: أو واسطتين إلخ) فيقع ازدواج واحد بين النار والأرض ويشتمل كل

....

(والفساد) لأخرى ثم الذي تقتضيه قواعدهم إحاطة الماء بجميع الأرض لأن الأرض ثقيل مطلق بخلاف الماء فحيزه الطبيعي فوق الأرض.

(و) لكن **(من العناية)** أي الإرادة **(الإلهية انكشاف البعض من الأرض معاشًا للحيوان)** والعناية كالإرادة فسروها بالعلم بالنظام على الوجه الأكمل فلا يوجب الفعل بالقصد والاختيار حتى ينافي قولهم بالإيجاب **(وللنار طبقة واحدة)** لأنها شديدة الإحالة لمجاورها إلى جوهرها **(ولكل من البواقي طبقات)** وفيها أقوال مختلفة لا فائدة في استقصائها.

ثم إنه بعد الفراغ عن مباحث البسائط شرع في مباحث المركبات مقدمًا منها ما لا مزاج له لكونه أشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه وجواز اقتصاره

ازدواج على نوعين من الانقلاب أعني انقلاب هذا إلى ذاك وبالعكس.

(قوله: أي الإرادة الإلهية إلخ) قد يقال سبب الانكشاف هو انجذاب أكثر المياه إلى ناحية الجنوب لكونها أحر بقرب الشمس وبعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس في الجنوب وأوجها في الشمال ومن شأن الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد في السراج فانكشف بذلك بعض من ناحية الشمال كما قالوا إن المسكون أحد الربعين الشماليين وقد يقال غير ذلك والحق أنه ليس له سبب معلوم غير العناية الإلهية.

(قوله: لا فائدة في استقصائها إلخ) لأن المطلوب كما مر ذكر نبذ من قواعد الهيئة على وجه الحكاية لكن ينبغي أن يعلم أنه قال في شرح المقاصد ما حاصله أن طبقات العناصر تسعة فللنار واحدة وللهواء أربع وللماء واحدة وللأرض ثلاثة ونقل عن المواقف أنها سبعة لأنه أسقط الماء لعدم بقائه على الكروية وجعل للهواء ثلاثة وبالجملة ينافي ما ذكر قول المتن ولكل من البواقي طبقات إذ يدل بظاهره على أن للماء أيضًا طبقات وليس كذلك على ما ذكروا فتدبر.

(قوله: لكونه أشبه بالبسائط إلخ) أقول كما إنه يعد من المركبات جاز عده من البسائط بالاعتبارين اللذين سبقا في تفسيري المركب والبسيط فافهم.

....

على عنصرين أو ثلاثة ولهذا لم يفرده بفصل بل ذكره في فصل البسائط وهو ثلاثة أقسام لأن حدوثه إما فوق الأرض أي في الهواء أو على وجه الأرض أو في الأرض ومن الأول ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فإنها تحلل من الرطب أجزاء هوائية ومائية هي البخار ومن اليابس أجزاء أرضية يخالطها أجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية هي الدخان **(والبخار المتصاعد)** قد يلطف بتحليل الحرارة أجزاءه المائية فيصير هواء.

و**(قد يبلغ الطبقة الزمهريرية من الهواء)** وهي الهواء الصرف الذي برد بمجاورة الأرض والماء ولم يصل إليه أثر انعكاس الأشعة **(فيتكاثف)** فيجتمع **(سحابًا)** ويتقاطر **(وينزل مطرًا)** إن لم يصبه برد شديد.

(أو) ينزل **(ثلجًا)** إن أصابه برد شديد يجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات.

(أو) ينزل **(بردًا)** إن أصابه بعد تشكله **(وقد لا يبلغها)** أي الطبقة الزمهريرية **(فيصير ضبابًا)** إن كثر.

(أو ينزل صعيقًا) إن قل وتكاثف ببرد الليل وجمد **(أو)** ينزل **(طلا)** إن لم يجمد فنسبة الصقيع إلى الطل نسبة الثلج إلى المطر.

(قوله: بل ذكره في فصل البسائط إلخ) هذا يخالف ما سبق من أن هذا الفصل معقود في تقسيم الجسم وبيان أقسامه فليتفطن.

(قوله: وهي الهواء الصرف إلخ) الأصح أن الهواء الصرف هي الطبقة التي فوق الزمهريرية فليراجع.

(قوله: إن أصابه بعد تشكله إلخ) وإنما يكون البرد في هواء ربيعي أو خريفي لفرط التحلل في الصيفي والجمود في الشتوي.

(قوله: نسبة الثلج إلى المطر إلخ) وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير يتكاثف بالبرد من غير أن يصعد إلى الزمهريرية لمانع مثل هبوب الرياح المانعة من تصاعده.

....

(وقد يتصاعد مع البخار دخان) إلى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار فينعقد سحابًا **(فيحتبس)** الدخان **(في السحاب)** فإن بقي الدخان على حرارته قصد الصعود وإن برد قصد النزول وكيفما كان يمزق السحاب تمزيقًا عنيفًا **(فيحصل من تمزيقه)** وخرقه إياه صاعدًا أو هابطًا **(ومصاكمته)** في القاموس صكمه ضربه ودفعه والصكمة الصدمة الشديدة **(صوت هو الرعد و)** قد يشتعل الدخان بالتسخين الحاصل بالتمزيق فيحصل **(نار لطيفة)** تنطفئ سريعًا و**(هي البرق أو كثيفة)** لا تنطفئ حتى تصل إلى الأرض و**(هي الصاعقة وقد تتكاثف الأدخنة)** الكثيرة **(المتصاعدة بالبرد)** وينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فتثقل **(فتنزل بتموج الهواء وهي الريح الباردة)** وقد لا ينكسر حرها فتتصاعد إلى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك وهي الريح الحارة **(وما)** شوهد **(فيها)** أي في الرياح **(من الأهوال والأحوال)** كقلع الأشجار وتقليمها وغير ذلك **(يشهد بأنها ليست إلا من عند)** القادر المختار و**(مرسل الرياح)** وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان أسباب تكونها بإرادة الله تعالى عند من يقول بالوسائط لا عندنا لإسنادنا الكل إليه تعالى ابتداء فلا يتصور

(قوله: بالبرد إلخ) متعلق بتكاثف لا بالمتصاعدة.

(قوله: وهي الريح الحارة إلخ) وأما الزوبعة والإعصار أعني الريح المستديرة الصاعدة أو الهابطة فالسبب فيها إما تلاقي الريحين أو انفصال ريح من سحابة فتقصد النزول فيعارضها في الطريق سحابة صاعدة فتدافعها الأجزاء الريحية إلى تحت فيقع جزء من الريح بين دافع إلى تحت ورافع إلى فوق فتستدير وتنضغط الأجزاء الأرضية بينها فترتفع ملتوية.

(قوله: عند من يقول بالوسائط إلخ) أقول القائل بإرادة القادر ليس قائلًا في تكون الحوادث بالوسائط والأسباب المؤثرة إلا شرذمة قليلة بالنسبة إلى أفعال العباد وسائر الحيوانات فالأسباب في غير ما ذكر عادية عندهم غايته أن تكون الحوادث عندهم بالطريق الذي يسمونه التوليد وعندنا بالمباشرة فتدبر فالأولى أن يقول غاية ما ذكروه لو ثبت هي أن الأسباب العادية إلخ كما في شرح المقاصد.

....

واسطة حقيقية عندنا **(و)** هنا وقع الفراغ من النوع الأول فحاول الشروع في الثاني فقال **(الطين اللزج الكثير إذا انعقد)** واستحكم انعقاد رطبه بيابسه **(بحرٍّ عظيم تكوّن حجرًا)** والطين المتحجر مختلف الأجزاء في الصلابة والرخوة **(وإذا انحفر أجزاؤه)** الرخوة **(بأسباب)** من الماء والرياح وغير ذلك **(تكوّنت)** وتحصلت **(الجبال)**.

ثم لا يخفى أن اختصاص بعض الأجزاء بالصلابة وبعض بالرخوة مع استواء نسبة الكل إلى الفلكيات التي زعموا أنها المعدات لها يقتضي سببًا مخصصًا وهو الفاعل المختار **(ولقلة تسخنها)** أي الجبال **(بانعكاس الشعاع تبقى عليها الثلوج والأنداء)** التي تحصل منها الأبخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون **(فتكوّن المعادن والسحب والعيون)** (تكوّنًا كثيرًا **(و)** لما فرغ من القسمين الأولين شرع في الثالث فقال **(إذا انشقت الأرض بأبخرة وأدخنة محتقنة فيها)** محاولة للخروج غير متمكنة عليه لكثافة وجه الأرض وكونه عديم المسام أو ضيقها جدًّا **(حدثت الزلازل)** لأن ذلك إنما يكون إذا تحركت الأبخرة والأدخنة وحركت الأرض وتلك الحركة تسمى زلزلة **(وقد يكون معها)** أي الزلازل الحادثة عند

(قوله: الشروع في الثاني إلخ) أي النوع الذي على وجه الأرض مثل الأحجار والجبال.

(قوله: تكون حجرًا إلخ) قد ينعقد الماء السيال حجرًا لقوة معدنية محجره إما دفعة أو على مرور الأيام.

(قوله: مع استواء نسبة الكل إلخ) الاستواء من حيث الذات لا يوجب الاستواء بحسب الأمور الخارجية كالقرب والبعد كما لا يخفى.

(قوله: تحصل منها الأبخرة إلخ) ولذا قالوا إن من منافع الجبال حفظ الأبخرة التي هي مادة لما ذكر فإنها قد تتنفس عن الأرض الرخوة بحيث لا يجتمع منها قدر يعتد به.

(قوله: تسمى زلزلة إلخ) قالوا ويصير الكسوف سببًا لها لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد المهيج للرياح في تجاويف الأرض إذ البرد الذي يعرض دفعة قد يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج.

....

الانشقاق (**نيران محرقة وأصوات**) هائلة لشدة المصاكمة وقلما توجد الزلزلة في الأرض الرخوة لسهولة الخروج فالبلاد التي تكثر الزلازل فيها إذا حفرت فيها آبار كثيرة قلت الزلازل بها (**وربما ينقلب**) بمعونة البرد الذي في باطن الأرض (**البخار**) الحادث (**فيها ماء فتنشق**) الأرض لكثرة البخار المنقلب فيها ماء (**عيونا جارية**) على الولاء لامتناع الخلاء فإنه كلما جرى الماء انجذب إلى موضعه هواء وبخار آخر يبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء أيضًا وهكذا إلى أن يمنع مانع (**أو راكدة**) إن لم يكن للأبخرة المنقلبة مدد (**ربما يفتقر إلى كشف عنه**) وذلك إذا لم يكن البخار كثيرًا بحيث يشق الأرض (**وهي الآبار والقنوات**) بحسب مصادفة المدد وفقدانه.

وقد يكون سبب العيون والآبار والقنوات مياه الأمطار والثلوج لأنا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها.

فصل في المركبات التي لها مزاج

(**فصل**) في المركبات التي لها مزاج وما يتبعه وفيه بيان حقيقة المزاج (**إذا اجتمعت العناصر**) الأربعة لأن حدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة لا يتم بدون الأربعة (**المصغرة الأجزاء**) جدًّا لأن الامتزاج إنما يكون بطريق المماسة وهي تتكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الأجزاء الحاصل بتصغرها فكلما كان تصغر الأجزاء أكثر كان المزاج أتم (**فتفاعلت**) تلك العناصر (**بقواها**) أي بكيفياتها بعضها في

(**قوله: في باطن الأرض إلخ**) شروع في بيان أسباب العيون والآبار والقنوات.

(**قوله: على الولاء إلخ**) أي إن كان لذلك الماء الجاري مدد فالأولى التصريح بهذا ليحسن تقابله بما يأتي بعد قوله أو راكدة فافهم.

(**قوله: وما يتبعه إلخ**) أي ما يتبع المزاج من نحو الألوان والطعوم والروائح.

(**قوله: لا يتم بدون الأربعة إلخ**) لأن في كل منها فائدة لا يتم بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة كذا قالوا لكن فيه تأمل فليتأمل.

(**قوله: أي بكيفياتها بعضها إلخ**) اعلم أن ههنا مذهبين:

أحدهما: أنه عند امتزاج العناصر يكون الفاعل والمنفعل هي الكيفيات وذلك

....

بعض سميت قوى لكونها مبادئ تغييرات **(فانكسرت سورة كل من الكيفيات)**

مذهب الأطباء النافين للصورة النوعية.

والثاني: هو أن الفاعل هو الصورة النوعية بتوسط الكيفية وهو مذهب الفلاسفة القائلين بالصور ومعنى فاعليتها هو أنها تحيل مادة العنصر إلى كيفياتها وتمسكوا في ذلك بأن الفاعل لا يجوز أن يكون هو المادة لأن شأنها القبول والانفعال كما مر ولا الكيفية لأن تفاعل الكيفيتين أي كسر كل واحدة منهما سورة الأخرى إن كان معًا لزم أن يكون الشيء مغلوبًا عن شيء حال كونه غالبًا عليه وغالبًا حال كونه مغلوبًا عنه وهذا محال.

وإن كان على التعاقب لزم صيرورة المغلوب غالبًا وبالعكس وهو أيضًا محال لاستحالة انتفاء المعلول مع تحقق العلة بشرائطها واعترض بأن ما ذكر مشترك الإلزام لأن تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين إما أن يكون معًا فيلزم كون الشيء غالبًا ومغلوبا معًا لأن الكيفية كما أنها غالبة إذا جعلناها كاسرة بنفسها فكذلك إذا كان لها دخل في الكسر يلزم اجتماع شدة الكيفية التي بها الكسر وضعفها الحادث بالانكسار في آن واحد.

وإما أن يكون على التعاقب فيلزم الصيرورة المذكورة المستحيلة وههنا بحث آخر وهو أنا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير أن تكون هناك صورة توجب انكسار سورة الكيفية المتضادة كما في امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بأن الصورة المائية لا تكسر البرودة كذا قالوا لكن أقول القطع بأن مجرد الصورة هنا ليست بكاسرة لا يفيد القطع بأن مجرد الكيفية كاسرة لم لا يجوز أن يكون الكسر بها والذي يتجه هو أن صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات وفي مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء أو عرضية كحرارته.

وأما المنفعل بمعنى ما يزول ويحدث مكانه آخر فهو الكيفية وبمعنى ما يتأثر ويتغير من حال إلى آخر فهو المادة هذا ما يندفع به ما أورد في هذا المقام إذا عرفت هذا.

....

الأربع الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة بمعنى أن تزول مرتبة تلك الكيفية وتحدث مرتبة أخرى أضعف منها **(حدثت)** جواب إذا **(كيفية متوسطة)** بين الأربع بمعنى أن تكون أقرب إلى كل من الكيفيتين المتضادّتين مما يقابلها **(متشابهة في الكل)** بأن يكون الحاصل في كل جزء من أجزاء الممتزج مماثلًا للحاصل في الجزء الآخر بحيث يكون مساويًا له في الماهية من غير تفاوت سوى المحل

فاعلم أن ظاهر قول المصنف فتفاعلت بقواها يوافق مذاهب الفلاسفة القائلين بأن الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية ويمكن تطبيقه على مذهب الأطباء أيضًا بأن تجعل الباء في قوله بقواها زائدة على الفاعل وأما الشارح "مد ظله" ففي ظاهر كلامه منافاة فإن أوله يدل على أن الفاعل هو العنصر أي صورته حيث جعل ضمير تفاعلت للعناصر وآخره يدل على أن الفاعل والمنفعل هي الكيفيات حيث قال بعضها في بعض إلخ فتدبر في المقال.

(قوله: جواب إذا إلخ) وإنما آثر في بيان المزاج طريق التفريع على طريق التعريف بأن يقول المزاج كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المصغرة الأجزاء بقواها الأربع المنكسر سورة كل منها لأن ذكر المتوسطة والمتشابهة إنما يحسن بعد ذكر أجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها فافهم.

(قوله: بأن يكون أقرب إلى كل من الكيفيتين إلخ) بمعنى أن يستسخن بالقياس إلى البارد ويستبرد بالقياس إلى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة فذكر المتوسطة للاحتراز عن توابع المزاج كالألوان وأما ذكر التشابه فللتحقيق دون الاحتراز لكن منهم من فسر التشابه بما فسر به التوسط والتحقيق تغايرهما.

(قوله: سوى المحل إلخ) حتى إن كلًّا من الجزء الناري والمائي والهوائي والأرضي له نصيب من كل من الكيفيات الأربع إذ لو اختلفت الكيفيات في أجزاء الممتزج وكان التشابه في الحس بحيث لا تتميز عنده مع بقائها على حالها المختلف لما كان هناك فعل وانفعال وحدوث كيفية وجدانية بها يستعد لفيضان صورة معدنية أو نباتية أو حيوانية أو نفس ناطقة عليه بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة واختلاط

....

(تسمى بالمزاج) وهو إما معتدل وإما خارج **(فإن كان من قوى متساوية المقادير)** شدة وضعفًا **(فمعتدل)** وتساوي مقادير القوى لا يستلزم تساوي مقادير العناصر

بين العناصر ولم يكن امتزاجًا فإنه أخص منها اصطلاحًا وإن كانت قد تطلق مترادفة وبالجملة فالصور النوعية للعناصر الممتزجة وإن كانت باقية على حالها لكن كيفياتها مستحيلة إلى كيفية متوسطة سارية في جميع أجزاء الممتزج وهي المزاج إن قيل لو كان ساريًا في جميع أجزائه لزم أن تكون النار مثلًا مع صورتها النوعية متصفة بالصورة الذهنية مثلًا وحينئذ جاز أن تتكون المعاليل من عنصر واحد مع أنه خلاف ما رأوه قلنا ذلك ممنوع لجواز أن يكون قبول البسيط للكيفية المزاجية مشروطًا بالاجتماع بطريق الامتزاج.

(قوله: وتساوي مقادير القوى لا يستلزم إلخ) هذا إشارة إلى رد ما ذكره بعضهم من أن المعتدل بهذا المعنى يمتنع تحققه وذلك لأنه لما رأوا تفسيره بما تكون عناصره متساوية الكيفيات شدة وضعفًا ظنوا أن تساوي كيفياتها يستلزم تساوي حجمها وكمياتها وإذا تساوت كمياتها وكيفياتها تتساوى ميولها شدة وضعفًا إلى إحيازها فلا يتحقق فيه الاجتماع والامتزاج المقتضي للفعل والانفعال قطعًا وحاصل الرد أنا لا نسلم أن تساوي كيفياتها يوجب تساوي أجزائها وكمياتها لم لا يجوز أن يكون عنصر مغلوبًا في الكمية وغالبًا في الكيفية وبالعكس بل قالوا إن حرارة النار أضعاف برودة الماء ورطوبة الماء أضعاف يبوسة الأرض فحينئذ نقول تساويها في الكيفيات يستلزم تفاوتها في الأجزاء لا تساويها كما ظنوه فعند المساواة في الكيفية لا يتصور المساواة في الكمية حتى يلزم تساوي الميول في الشدة والضعف فالمعتدل الحقيقي المفسر بما يكون من كيفيات متساوية لا يتحقق إلا مع الاختلاف في الكم والمقادير والحجم وحينئذ تختلف الميول شدة وضعفًا فلا تتداعى الأجزاء إلى الافتراق والانفكاك بالميل إلى الأحياز المختلفة فلا يتم الحكم بامتناع تحققه على أنا لو سلمنا اللزوم بين التساويين لا نسلم امتناع تحقق المعتدل الحقيقي لم لا يجوز أن يحصل الاجتماع المؤدي إلى الفعل والانفعال بسبب آخر غير ما ذكر كأن يكون حدوث الجزء الناري تحت الأرض مثلًا فيعاوق كل صاحبه عن حيزه فتدبره جدًّا.

....

لجواز أن يكون عنصر مغلوبًا في الكمية قويًّا في الكيفية وبالعكس حتى جعلوا حرارة النار أضعاف برودة الماء **(وإلا)** يكن من قوى كذلك **(فخارج)** عن الاعتدال **(إما بكيفية)** واحدة من الكيفيات الأربع **(أو بكيفيتين غير متضادتين)**.

وأما خروجه بمتضادتين أو ثلاث او بالأربع فغير ممكن للزوم اجتماع المتضادين لأن الخروج بكيفية الحرارة مثلًا معناه أن تزيد على البرودة فمع ذلك زيادة البرودة تستلزم ذلك **(فينحصر)** الخارج **(في ثمانية)** أقسام لأن الخارج بكيفية أربعة أقسام بحسب الكيفيات الأربع وبكيفيتين غير متضادتين أيضًا كذلك إما الحرارة واليبوسة أو البرودة والرطوبة أو الحرارة والرطوبة أو اليبوسة والبرودة.

(وقد يقال المعتدل لما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذي ينبغي له) ويليق بحاله ويكون أنسب بأفعاله **(من الكميات والكيفيات)** أي كميات العناصر وكيفياتها مثلًا شأن الأرنب الخوف والجبن وشأن الأسد الجرأة والإقدام فيليق بالأول غلبة البرودة وبالثاني غلبة الحرارة والمعتدل بالمعنى الأول من التعادل بمعنى التساوي ويقال له المعتدل الحقيقي.

وبالمعنى الثاني من العدل في القسمة ويقال له المعتدل الطبي **(نوعًا)** كان ذلك الممتزج **(أو صنفًا أو شخصًا أو عضوًا كل)** من هذه الأربعة يعتبر **(بحسب الخارج)** عنه فيعتبر النوع بالنسبة إلى سائر الأنواع والصنف إلى سائر الأصناف من ذلك النوع والشخص إلى سائر الأشخاص من ذلك الصنف والعضو إلى سائر الأعضاء من ذلك البدن.

(أو) بحسب **(الداخل)** فيه فالنوع بالقياس إلى ما له من الأصناف والأشخاص والصنف إلى ما له من الأشخاص والشخص إلى ما يعرض له من الأحوال وكذا العضو والتفصيل أن لكل نوع من المركبات المزاجية مزاجًا لا يمكن أن توجد

(قوله: فينحصر الخارج في ثمانية إلخ) أي على ما هو الحق من أن المعتبر في المعتدل الحقيقي هو التساوي في الكيفية فقط فإنه عند اعتبار التساوي في الأجرام أيضا تتصور الزيادة على الثمانية كما هو ظاهر فتبصر.

....

صورته النوعية بدونه وليس ذلك المزاج على حدّ واحد وإلا كان جميع أفراد النوع الواحد متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين إفراط وتفريط إذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعي وأليق أمزجته بالنسبة إلى الأنواع الخارجة عنه وله أيضًا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض أو يكون في حاق وسطه هو أليق الأمزجة الواقعة في ذلك العرض وبه يكون حاله فيما خلق له من صفاته وآثاره المختصة به أجود وذلك اعتداله النوعي بالنسبة إلى ما يدخل فيه من صنف وشخص ولا يكون حاصلًا إلا لأعدل شخص من أعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون أيضًا حاصلًا له إلا في أعدل حالاته والاعتدال الصنفي بالقياس إلى الخارج هو ما يكون لائقًا بصنف من نوع مقيسًا إلى أمزجة سائر أصنافه وله عرض ذو طرفين هو أقل من العرض النوعي إذ هو بعض منه وإذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس إلى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو أليق الأمزجة الواقعة فيما بين طرفيه إذ به يكون حاله أجود فيما خلق لأجله ولا يكون حاصلًا إلا لأعدل شخص منه في أعدل حالاته سواء كان هذا الصنف أعدل الأصناف أو لا. والاعتدال الشخصي بالنسبة إلى الخارج هو الذي يحتاج إليه الشخص في بقائه موجودًا سليمًا وهو اللائق به مقيسًا إلى أمزجة سائر الأشخاص من صنفه وله أيضًا عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة إلى الداخل هو ما يكون به الشخص على أجود حالاته والاعتدال العضوي مقيسًا إلى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالمًا وهو اللائق به دون أمزجة سائر الأعضاء وله أيضًا عرض إلا أنه ليس بعضًا من العرض الشخصي ومقيسًا إلى الداخل هو الذي ينبغي

(قوله: إلا أنه ليس بعضًا من العرض الشخصي إلخ) وذلك لأن العرض الشخصي بل العروض المتقدمة مأخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع فيستحيل أن يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فليتأمل ثم قالوا الخارج من هذا الاعتدال ينحصر أيضًا في ثمانية لكن اعترض بأنه يمكن الخروج هنا بكيفيتين متضادتين ولا يلزم منه كونهما غالبتين ومغلوبتين معًا كما في الخارج عن الاعتدال

....

له حتى يكون على أحسن أحواله. ثم اعلم أنهم اتفقوا على أن أعدل الأنواع أي أقربها بحسب المزاج إلى الاعتدال الحقيقي نوع الإنسان لأنه متعلق النفس الناطقة التي هي أشرف وأكمل فلا بد أن يكون هو أشرف أي أقرب إلى الوحدة وأبعد من الكثرة حتى يكون بالواحد المبدأ أنسب فيكون بإفاضة الكمال أجدر واختلفوا في أعدل الاصقاع بالنظر إلى أوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء لتشابه أحوالهم من الحر والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم أبدًا فتنكسر سورة كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالأخرى فيكون مزاجهم أقرب إلى الاعتدال الحقيقي.

(و) كثير من المتأخرين على أنهم سكان الإقليم الرابع فـ**(أعدل البقاع بحسب أوضاع العلويات هو الإقليم الرابع عند الأكثرين)** منهم لأنهم أحسن ألوانًا وأطول قدودًا وأجود أذهانًا وأكرم خلاقًا وكل ذلك يتبع المزاج واعتداله وأعدل

الحقيقي وذلك لأن المعتبر هنا زيادة كل على الأخرى وهنا يكون المعتبر الزيادة على القدر اللائق بالممتزج والتفصيل موكول إلى مطولات كتب الطب.

(قوله: أقرب إلى الاعتدال الحقيقي إلخ) قد يقال تشابه الأحوال بمعنى أنه لا يطرأ عليهم تغير يعتد به ولا يلحقهم نكاية حر ولا برد لا يوجب القرب إلى الاعتدال الحقيقي الذي هو تساوي الكيفيات لجواز أن يكون البالغ في الحرارة والبرودة بحيث لا يطرأ عليه التغير ولا يلحقه النكاية لكونه مألوفًا بالحرارة والبرودة.

(قوله: وكل ذلك يتبع المزاج واعتداله إلخ) كتب هنا حاشية هي هذه ورد بأن ذلك تابع للاعتدال الطبي لا الحقيقي الذي كلامنا فيه وأجيب بأن مزاج الإنسان أقرب إلى الاعتدال الحقيقي فإن كان مزاج هؤلاء أكثر توفرا لما ينبغي للمزاج الإنساني كان أقرب إليه وأعدل اهـ. أقول إن ذلك إنما يفيد كونه تابعًا للمزاج الإنساني الذي له اعتدال حقيقي أي قرب إليه وكذا اعتدال طبي وهذا ليس نصًّا في المقصود لجواز أن يكون تبعية ذلك له لاعتداله الطبي لا الحقيقي والمقصود هذا فتفطن فإنه دقيق ثم قد يقال إن قلة الكمالات في خط الاستواء وكثرتها في الإقليم

....

الأشخاص أعدل شخص من أعدل صنف وأما أعدل الأعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذي للأنملة سيما الذي للسبابة ولذا حكم في الفرق بين الملموسات والحاكم ينبغي أن يكون متساوي الميل إلى الطرفين ليحكم بالعدل.

(و) أقسام **(الممتزج)** ثلاثة لأنه **(إن تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فإما مع تحقق مبدأ الحس والحركة)** الإرادية **(فهو الحيوان أولًا)** مع تحقق مبدأ الحس والحركة **(فهو النبات وإلا)** يتحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية **(فالمعدني)** وإنما اعتبر تحقق المبدأ المذكور إذ لا قطع بعدمه في النبات والمعدني بل ربما يدعي الشعور والإرادة للنبات لإمارات مثل ميل عروق الأشجار إلى جهة الماء وميل أغصانها من جانب الموانع إلى الفضاء **(وهو)** أي المعدني **(إما ذائب مع الانطراق)**

الرابع يجوز أن تكونا عائدتين إلى الأسباب الأرضية دون الأوضاع العلوية التي كلامنا فيها وقد يدفع بأن الحدس يشهد ببطلان أن لا يوجد في خط الاستواء مع طول مسافته وفي الإقليم الرابع مع كثرة بلاده بقعة خالية من الموانع الأرضية وبلدة تكون أسبابها خالصة.

(قوله: أولًا مع تحقق مبدأ الحس والحركة إلخ) قد يقال ينتقض التعريف المستفاد من هذا للنبات بما ليس فيه الحس والحركة من أجزاء الحيوان أو متولداته كالظفر والعظم والشعر واللبن والعسل مع أنه لم يعد نباتًا بل ينتقض به حصر الممتزج في الأقسام الثلاثة لأن عدم دخوله في الحيوان والمعدني ظاهر فإذا لم يعد من النبات أيضًا لم يتم الحصر المذكور وأقول لعل النبات الذي لم يعد هذا منه هو المتعارف الذي اعتبر كونه نباتًا من الأرض وأما مطلق النبات المفسر بما هو مستفاد من هذا التقسيم فلا شك في صدقه على ما ذكر وعده منه يشهد بذلك قولهم نبت شعره وظفره ونحو ذلك وبعد فيه تأمل فليتأمل.

(قوله: إذ لا قطع بعدمه في النبات والمعدني إلخ) وهذا ليس ببعيد من قواعد الفلاسفة فإنهم ذهبوا إلى أن تباعد الأمزجة عن الاعتدال الحقيقي على التدريج حيث اتفقوا على أن من المعدني ما وصل إلى أفق النبات ومن النبات ما وصل إلى

....

أي كونه قابلًا لضرب المطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق **(كالأجساد السبعة)**: الذهب والفضة والرصاص والأسرب والحديد والنحاس والخارصيني.

قيل هو جوهر يشبه النحاس يتخذ منه المرايا.

(أو) ذائب **(مع الاشتعال كالكبريت أو)** ذائب **(بدونهما)** أي الانطراق والاشتعال **(كالزاج وإما غير ذائب)** إما **(لفرط الرطوبة كالزئبق أو)** لفرط **(اليبوسة كالياقوت)** واللعل والزبرجد ونحو ذلك **(و)** بعد الفراغ عن المعدني شرع في النبات ترقيًا من الأدنى إلى الأعلى فقال **(يشارك النبات)** لاختصاصه بزيادة اعتدال لا توجد في المعدني **(الحيوان في الاحتياج إلى قوى طبيعية)** سميت بها بناء على أن الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير إرادة **(منها)** القوة **(الغاذية التي)**

أفق الحيوان كما يشير إليه قوله ﷺ: «أكرموا عمتكم النخلة»[1] الحديث.

(قوله: أي كونه قابلًا لضرب إلخ) وحقيقة الانطراق اندفاع الجسم بانبساط يعرض له في أبعاده من غير انفصال شيء منه.

(قوله: هو جوهر يشبه النحاس إلخ) وذكر آخرون أنه لا يوجد في زماننا والذي يتخذ منه المرايا مركب من الفلزات يسمى الحديد الصيني وليس بالخارصيني.

(قوله: بزيادة اعتدال إلخ) لما ذكر أن الأقرب إلى الاعتدال الحقيقي بحسب المزاج هو النوع الإنساني فكل ما كان أقرب إليه كان أزيد اعتدالًا وكل ما كان أبعد كان أنقص.

(قوله: بناء على أن الطبيعة تطلق إلخ) فيكون نسبة القوى إليها نسبة العام إلى الخاص على أن القوة تطلق على مبدأ الفعل مطلقًا وإنما قيد الطبيعة بغير الإرادة

---

(١) أخرجه أبو يعلى (١/ ٣٥٣، رقم ٤٥٥) وقال الهيثمي (٥/ ٨٩): فيه مسرور بن سعيد التميمي، وهو ضعيف. وابن أبي حاتم كما في تفسير ابن كثير (٣/ ١١٨) قال ابن كثير: هذا حديث منكر جدًّا. والعقيلي مختصرًا (٤/ ٢٥٦)، وقال العقيلي: هو غير محفوظ لا يعرف إلا بمسرور. وابن عدي (٦/ ٤٣١)، وأبو نعيم في الحلية (٦/ ١٢٣) وابن عساكر (٧/ ٣٨٢)، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات من طريق أبي نعيم (١/ ٢٩٠، رقم ٣٨٥).

لا بد منها في بقاء الشخص مدة حياته (**تحيل الغذاء إلى مشاكلة المغتذي**) بدلا لما يتحلل عنه (**وتخدمها**) قوى أربع:

الأولى: (**الجاذبة**) التي تجذب المحتاج إليه من الغذاء.

(**و**) الثانية (**الماسكة**) التي تمسك الغذاء المجذوب إلى أن تهضمه الهاضمة.

لبيان التقابل بين هذه القوى والقوى الآتية التي فعلها مع الإرادة أعني المدركة والمحركة فتدبر.

(**قوله: لا بد منها في بقاء الشخص إلخ**) قالوا إن ظاهر كلام البعض مشعر بأنها نفس الهاضمة والبعض الآخر بأنها عبارة عن مجموع الأربعة الآتية التي عدها الجمهور خوادم والمحققون على أنها غيرها كما هو صريح هذا المتن وحاصل ما فرقوا به بينها وبين الهاضمة أن الغاذية هي التي تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الحاصل بفعل الهاضمة إلى أن تجعله جزءًا بالفعل وهذا معنى إحالة الغذاء إلى مشاكلة المتغذي فحينئذ يراد بالغذاء ما هو بالفعل وبالإحالة التغيير في الجوهر والهاضمة هي التي تتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ إلى أن يحصل له كمال الاستعداد أن يصير جزءًا من المتغذي وهذا معنى إحالتها الغذاء إلى ما يليق بجوهر المتغذي فيراد بالغذاء حينئذ ما هو بالقوة كاللحم والخبز الواردين على البدن وبالإحالة التغيير في الكيف فافهم.

(**قوله: التي تجذب المحتاج إليه إلخ**) ويدل على وجودها في المعدة حركة الغذاء من الفم إليها حركة صاعدة كما في البهائم والإنسان المعلق برجليه فإنها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من الغذاء المتحرك وليس القاسر أمرًا من الخارج للقطع بانتفائه ولا إرادة من الحيوان لوقوعها حيث لا إرادة كما إذا كان في الغذاء شعرة أو عظم مثلًا فينقلب إلى المعدة لفرط شوقها وإن كنت تريد إخراجه من الفم ثم الاستدلال على وجودها في باقي الأعضاء أيضًا مذكور في المطولات.

(**قوله: التي تمسك الغذاء إلخ**) ويدل على وجودها أن الغذاء وإن كان في غاية الرقة والسيلان يبقى في المعدة إلى الانهضام وإن المني مع اقتضائه الحركة إلى

....

(و) الثالثة **(الهاضمة)** التي تعد الغذاء لأن يصير جزءًا بالفعل.

(و) الرابعة **(الدافعة)** التي تدفع الغذاء المهيأ لتغذية عضو إليه وتدفع الفضل الغير الملائم له عنه ولولا دفعها إياه لم يخل شيء من الأعضاء عن أخلاط تفسده.

(وأولى مراتب الهضم) الذي هو فعل الهاضمة يعني للهضم مراتب أربع: أولاها **(في المعدة وابتداؤه في الفم)** لاتصال سطحه بسطح المعدة **(ثم في**

السفل يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر الأعضاء.

(قوله: تعد الغذاء إلخ) ويدل على وجودها تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم الحموضة في الجشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة إلى صور الأخلاط.

(قوله: لأن يصير جزءًا بالفعل إلخ) هذه الصيرورة فعل الغاذية المتأخر عن الأعداد الذي هو فعل الهاضمة كما ظهر مما سبق ولذا كانت الهاضمة من خوادم الغاذية.

(قوله: تدفع الغذاء إلخ) ويدل على وجودها دفعها لما في المعدة عند القيء بالتحرك إلى فوق بحيث يحس بتحرك الأحشاء تبعًا لذلك وكذا دفعها لما في الأمعاء بالإسهال وفي الرحم بوضع الجنين.

(قوله: للهضم مراتب أربع إلخ) والتفصيل كما قالوا هو أن الغذاء من ابتداء المضغ إلى أن يصير جزءًا من العضو يعرض له في كل آن تغير واستحالة من غير أن يكون ذلك محصورًا في عدد لكن لما نظروا إلى الغذاء والعضو المتغذي وظهور التغير إلى غاية حصروا مراتبه بذلك الاعتبار في أربع الأولى في المعدة والثانية في الكبد والثالثة في العروق والرابعة في الأعضاء وذلك لأن هضم الغذاء إما أن لا يلزمه خلع صورته وهو الذي به يتغير إلى أن يصير كيلوسًا وهو الهضم في المعدة وابتداء هذه المرتبة في الفم لأن سطح الفم والمعدة متصل واحد فجعل ما فيهما هضمًا واحدًا خلافًا لمن جعلهما هضمين وإما أن يلزمه خلع الصورة فحينئذ إما أن يلزم من كمال نضجه حصول الصورة العضوية وشبهه بها في المزاج أولًا. والثاني هو

....

الكبد ثم في العروق ثم في الأعضاء) وهذه هي الثلاث الباقية **(ومنها)** أي من القوى الطبيعية **(النامية)** والقياس المنمية لأن فعل القوة هو الإنماء والنامي إنما هو الجسم وتسامح للازدواج وبالجملة هي القوة **(التي تدخل الغذاء)** المهيأ **(في أجزاء الجسم)** فتضمه إليها **(فيزيد في أقطاره)** الثلاثة الطول والعرض والعمق **(بنسبة طبيعية)** أي نسبة تقتضيها طبيعة الشخص الذي له تلك القوة إلى غاية النشوء فيه فخرج الورم فإنه ليس على النسبة الطبيعية والسمن لأنه قد يكون بعد كمال النشوء

الكيلوسة الخلطية التي هي الهضم في الكبد والأول إما أن يصير به جزءًا من العضو فهو الهضم فيه وإلا فهو الهضم في العروق.

(قوله: في أقطاره الثلاثة إلخ) قد يقال قيد الأقطار إلخ لإخراج الزيادات الصناعية كما إذا غيرت شمعة من شكل إلى آخر بحيث تنقص من واحد من أقطارها وتزيد في آخر منها فإن ذلك زيادة فيها لكن ليست في جميع أقطارها واعترض بأنه كلام قليل الجدوى فإن كلامنا إنما هو في القوى الطبيعية مع أنه قد تكون الزيادة فيها في أقطارها الثلاثة كما إذا ضممنا إليها قدرًا آخر ومزجناه بجميعها.

(قوله: والسمن إلخ) قد يقال إن السمن خارج بقيد الأقطار لأنه لا يزيد في الطول كما سبق ورد بالمنع والتحقيق أنه خارج بقيد النسبة الطبيعية كالورم لأنه لا يدخل في جوهر الأعضاء الأصلية شيئًا بل إنما يدخل في الأجزاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم فظهر أن السمن والورم مشتركان في أنهما ليسا على النسبة الطبيعية ويتفرع عليه أنهما قد يكونان بعد كمال النشو فإذا صنيع الشارح "مد ظله" كما ترى فيه اضطراب لا يخفى على الفطن ثم اعلم أن قيد مداخلة الأجزاء لإخراج التخلخل بالمعنى الحقيقي الذي مر أعني انبساط الجرم من غير أن يتوارد عليه جرم آخر وأما التخلخل بالمعنى الآخر الذي سبق أيضًا أعني انبساط الجسم بمداخلة الأجزاء الهوائية فمع أنه ليس واردًا على المتنفس خارج لأن المراد من الغذاء الداخل هنا هو ما يكون من نوع المتغذي على ما سبق تحقيقه في مبحث النمو بالتدبر في هذا يندفع

....

أيضًا كالورم وإنما الاحتياج إلى تلك القوة لتكميل الشخص ووصوله إلى كماله **(ومنها)** القوة **(المولدة التي)** يحتاج إليها لبقاء النوع وهي قوة **(تحصل من الغذاء)** بعد الهضم التام **(ما يصلح)** أن يكون **(مبدأ)** ومادة **(الشخص آخر)** من نوع المغتذي **(وتفصله)** أي ما يصلح مبدأ **(إلى أجزاء مختلفة وتفيده الهيئات اللائقة به)** والمحققون على أن هذه الأفعال الثلاثة مستندة إلى قوى ثلاث.

ما أورد ههنا من أنَّا لا نسلم حصول الزيادة في صورة النمو لأن الزيادة إما في الجسم الأصلي أو الوارد وكلاهما في حيز المنع لأن كلًّا من الجسمين على حاله الذي قبل الورود غايته أنه انضاف جسم إلى جسم فحصل مجموع أعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل صغيرًا ثم عظم فلم يتوارد العظم والصغر على موضوع واحد بعينه إذ الصغير أحد الجسمين المنضمين ولم يصر عظيمًا والعظيم هو المجموع ولم يكن صغيرًا فلم يكن هناك جسم نام وحاصل الاندفاع هو أنه ليس المراد من زيادة المقدار وعظمه في النمو هو عروض المقدار الزائد على ما كان مقداره صغيرًا بعينه فإن ذلك على تقدير إمكانه هو التخلخل الحقيقي الخارج عما نحن فيه كما مر آنفًا. بل المراد هو تفرق اتصال أجزاء الجسم الأصلي بمداخلة الأجزاء الغذائية في مسامها من غير إيلام فيكون المراد من الصغر حينئذ هو عدم التفرق المذكور ولا شك في ورودهما بالمعنى المذكور على موضوع بعينه فلا إشكال. فإن قيل فعل النامية كما علم إيراد الغذاء إلى العضو وتشبيهه وإلصاقه به كالغاذية فما الفرق قلنا الفرق كما قالوا هو أن الغاذية تفعل هذه الأفعال حيث يكون الوارد مساويًا للمتحلل والنامية تفعل أزيد مما تحلل فليتأمل.

(قوله: من نوع المغتذي إلخ) الأولى أن يزيد عليه أو من جنسه لما يأتي قريبًا فتبصر.

(قوله: والمحققون إلخ) تعريض على المصنف بأن ما صرح به من أن المولدة قوة واحدة يصدر عنها الأفعال الثلاثة لا يلائم القاعدة المقررة بين الفلاسفة من أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فالتحقيق عندهم هو استناد تلك الأفعال إلى قوى ثلاث لا إلى

....

والمولدة اسم للقوى الثلاث **(وقد يستند هذا)** الفعل الأخير **(إلى)** قوة **(أخرى**

قوة واحدة ثم بين المصنف تلك القوى بما حاصله أن الأولى تجذب الدم إلى الانثيين وتتصرف فيه إلى أن يصير منيًا ومبدءًا لشخص آخر من نوع جنسه كالبغل وتخص باسم المحصلة والثانية هي التي تتصرف في ذلك المني فتفصل كيفياته المزاجية وتمزجها تمزيجات بحسب كل عضو عضو فتعين لكل مزاجًا خاصًّا وتخص باسم المفصلة والمغيرة الأولى وهذه تتميز عن المغيرة التي من جملة الغاذية بأنها إنما تكون قبل تلك وقبل حصول البدن بأعضائه والثالثة هي التي تفيد تميز الأجزاء وتشكلها على مقادير وأوضاع فتلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الأعضاء وتخص باسم المصورة ومحلها المني أيضًا ولكن كلام القوم متردد في أن المولدة اسم للقوى الثلاث جميعًا وللمحصلة وحدها أولها وللمفصلة معًا انتهى..

(قوله: والمولدة اسم للقوى الثلاث إلخ) فيه أن سوق العبارة دال على أن هذا أيضًا مما عليه المحققون وليس كذلك فإنه مع ما سبق آنفًا من التصريح بأن كلامهم متردد في ذلك ليس في قواعدهم ما يحقق ويؤيد كون المولدة اسمًا لجميع القوى الثلاث لا لبعضها فحينئذ كان الظاهر عدم التعرض لهذه التسمية أو التعرض لعديلها أيضًا أعني تسمية البعض كما سبق آنفًا من المصنف إن قيل لعل الشارح لم يذكرها بقصد الدخول فيما عليه المحققون بل استئنافًا لبيان عديل قول المصنف الآتي أعني قوله وقد يستند هذا إلخ بناء على أن المراد منه بيان تسمية البعض أعني المحصلة والمفصلة بالمولدة وكون الفعل الأخير من قوة أخرى تسمى مصورة قلت الظاهر إنه ليس المراد من قول المصنف وقد يستند إلخ ذلك حتى يكون عديلًا لتسمية جميع القوى بالمولدة بل هو عديل لسابق كلامه الدال على أن المولدة قوة واحدة يصدر عنها الأفعال الثلاثة فيكون المراد من المولدة قوة يصدر عنها الفعلان الأولان أعني التحصيل والتفصيل فقط والفعل الأخير مستند إلى قوة أخرى إلخ يدل على ما ذكرنا ظاهر عبارة الشارح الآتية حيث قال فتخص المولدة بالتحصيل والتفصيل ولم يقل بالمحصلة والمفصلة فتأمل جدًّا.

....

تسمى مصوّرة) فيخص المولدة بالتحصيل والتفصيل **(ثم)** إنهم **(اضطربوا في أن تعدد هذه القوى)** الطبيعية كلها **(بالذات أو)** بمحض **(الحيثيات)** والاعتبارات وما تقرر عندهم من أن أثر الواحد لا يكون إلا واحدًا فإنما هو في الواحد من جميع الجهات.

(و) اضطربوا أيضًا **(في أن الجامع للأجزاء والحافظ لها والمدبر لها إلى أن يتم الشخص ماذا)** فقيل الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين ثم إنه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول النفس ثم بعد حدوثها تصير حافظة له وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء وقيل الجامع للأجزاء نفس الوالدين والحافظ لذلك لاجتماع أولًا القوة المصوّرة لبدن الجنين ثم نفسه الناطقة **(وتحيروا في كيفية صدور الأفعال المتقنة)** المحكمة على النظام المخصوص.

(و) كيفية صدور **(الصور)** العجيبة **(والأشكال الغريبة)** والألوان المختلفة **(التي تشاهد في أنواع النبات عن القوى الطبيعية)** التي هي أعراض قائمة بالأعضاء لا يتصور لها قدرة واردة وعلم **(والتجؤوا آخرًا إلى الخالق القدير)** والحكيم الخبير.

(قوله: القوة المصورة لبدن الجنين إلخ) اعلم أن ههنا بحثًا مشهورًا هو أن الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما وسائط للنفس وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الأعضاء فالقول باستناد صور الأعضاء وحفظ اجتماع الأجزاء إلى الصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وبفعلها بنفسها من غير مستعمل إياها وهو باطل والجواب بعد تسليم أن النفس ليست بقديمة كما هو رأي بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو رأي بعض المليين هو أن ذلك إنما يرد لو جعلت تلك القوة من قوى النفس الناطقة للمولود أما إذا جعلت من قوى النفس الحيوانية أو من قوى النفس الناطقة للأم فلا فليتدبر.

(قوله: والتجؤوا آخرًا إلخ) قل في شرح المقاصد فإن اعترفوا بأن القوى في مرتبة الوسائط والآلات لا الفواعل والمؤثرات والمؤثر إنما هو القادر المختار الفعال لما يشاء فقد قصدوا اهـ.

....

ثم إنه أراد بيان خواص الحيوان فقال **(ويختص الحيوان بقوى نفسانية)** نسبة إلى النفس الحيوانية أو الناطقة لكون تلك القوى في الإنسان أكمل منها في سائر الحيوانات **(مدركة ومحركة)** احتيج إليهما لطلب النافع ودفع الضار لأن ذلك بإدراكهما والاقتدار على الحركة إلى النافع وعن الضار **(فالمدركة)** قدّمها على المحركة لكون الحركة تابعة للإرادة التابعة للإدراك **(الحواس الظاهرة)** باعتبار محالها أو مدركاتها **(والباطنة)** لأن الكلام في القوى المشتركة والقوة النطقية المدركة للكليات مختصة بالإنسان وقدم الظاهرة لظهورها وكونها متفقًا عليها **(فمن الظاهرة)** قوة **(اللمس وهي قوة سارية في)** جميع **(البدن بها يدرك الحرارة والبرودة)**

أقول ظهر بذلك أنه لم يعرف بعد حصول الاعتراف والإيمان المنجي لهم غايته أنه ألجأهم النظر والفكر آخرًا إليه اعترفوا به أولًا فليتأمل حق التأمل.

(قوله: بيان خواص الحيوان إلخ) بخلاف ما مر من القوى الطبيعية فإنها مشتركة بين الحيوان والنبات وإن كان اشتراكًا بحسب المفهوم دون الحقيقة إذ صرحوا بأن غاذية الحيوان تخالف بالنوع غاذية النبات بل غاذية كل عضو تخالف غاذية عضو آخر.

(قوله: لأن الكلام في القوى المشتركة إلخ) دفع لما يورد من أن القوى الحيوانية المخصوصة بالحيوان لا تنحصر في الحواس الظاهرة والباطنة بل ههنا قوة أخرى مخصوصة به وليست من تلك الحواس وهي القوة النطقية المدركة للكليات وحاصل الدفع أنّ كلامنا في القوى المخصوصة بالحيوان المشتركة بين جميع أنواعه والنطقية مخصوصة بنوع منه وهو الإنسان وسيأتي بيانها إن شاء الله تعالى.

(قوله: لظهورها إلخ) لما أن كل أحد يجد من نفسه تلك الإدراكات وتعلقها بما يخصها من الآلات وأما الباطنة فلا تثبت إلا بالبرهان كما يأتي ثم قالوا الحق أنه لا جزم بامتناع قوة سادسة من الظاهرة أو الباطنة إذ الممكن قد لا يوجد لانتفاء شرط من شرائط وجوده وأقول بل لا جزم بعدم وجودها من الباطنة فافهم.

(قوله: في جميع البدن إلخ) الأولى في أكثر البدن كما عبر به الأكثر لما قالوا إن

....

واليبوسة والرطوبة والملاسة والخشونة إلى غير ذلك واحتياج الحيوان إليها أكثر من غيرها ولذلك كثيرًا ما يبطل حس الذوق أو غيره ويبقى الحيوان حيوانًا بخلاف هذه.

(ومنها) قوة **(الذوق)** وهو تال للمس في المنفعة بحيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو اختيار الغذاء يوافقه في الاحتياج إلى الملامسة **(وهي قوة منبثة)** أي منتشرة من بثه إذا نشره **(في العصب المفروش على جرم اللسان بها يدرك الطعوم)** ولا بد من الرطوبة العذبة أي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها.

(ومنها) قوة **(الشم وهو قوة في زائدتي مقدم الدماغ)** كحلمتي الثدي **(بها يدرك**

بعض الأعضاء كالكبد والطحال والكلية والعظم مما ليس فيه حس اللمس على ما بين في محله ثم اعلم أن قوة اللمس قد أثبتها بعضهم للفلكيات أيضًا زعمًا منهم أنها من توابع الحياة والأفلاك حية عندهم فلها شعور ولمس ورد بأن وجودها في الفلك تعطيل لأنها لجذب الملائم ودفع المنافر والفلك يمتنع عليه ذلك لامتناع الكون والفساد عليه وفيه نظر لأن وجودها لذلك يجوز أن يكون مخصوصًا بالسفليات وأما في الفلكيات فلم لا يجوز أن يكون وجودها لغرض آخر كتلذذها بالملامسة فتأمل فالتحقيق هو منع كونها من توابع الحياة مطلقًا وأما القول بوجودها للعنصريات كما ذهب إليه بعض فمما لا يصغي إليه.

(قوله: بخلاف هذه) أي قوة اللمس فقالوا هي في الحيوان بمنزلة الغاذية في النبات.

(قوله: ولا بد من الرطوبة العذبة إلخ) واختلفوا في أن توسط تلك الرطوبة بأن يخالطها أجزاء ذي الطعم فتنفذ بها في اللسان فتدركه حاسة الذوق بذلك أو بأن تستحيل الرطوبة إلى كيفية المطعوم وتقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الأول تكون الرطوبة واسطة سهولة وصول جوهر المحسوس إلى الحاسة فيكون إحساس كيفيته بملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون إحساس كيفية المطعوم بواسطة الرطوبة.

....

الروائح بوصول الهواء) المتكيف بها الأقرب فالأقرب إلى ما يجاور محل هذه القوة فتدركها **(لا بانفصال الأجزاء)** عن ذي الرائحة كما زعم البعض وذلك لأن المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا يقلّ وزنه واحتج المخالف بوجهين:

الأول أن الحرارة تهيج الروائح وتنشرها والبرد يخفيها فدل ذلك على أن الشم بالتحليل قلنا لم لا يجوز أن يكون ذلك لتأثير الحرارة في الهواء وإعدادها إياه للاتصاف بالرائحة أوفي الآلة وإعدادها للشم.

والثاني أن التفاحة تذبل من كثرة الشم فلولا أنه يتحلل شيء منها لم يكن كذلك قلنا ذبولها من وصول النفس وكثرة اللمس.

(ومنها) قوة **(السمع وهي قوة مودعة في عصب باطن الصماخ يدرك بها الأصوات بوصول الهواء)** الحامل للصوت إلى ذلك العصب.

(ومنها) قوة **(البصر وهي قوة مودعة في)** التجويف الذي في **(ملتقى العصبتين المجوّفتين)** الناتئتين من مقدم الدماغ المتقاربتين إلى التلاقي **(المفترقتين)** بعد التلاقي إلى أن تتأديا **(إلى العينين)** فتنفذ اليمنى إلى العين اليمنى واليسرى إلى اليسرى وقيل بالعكس **(يدرك بها الألوان والأضواء)** أولًا وبالذات وبتوسطهما سائر المبصرات **(إما بالانطباع)** أي انطباع صورة المرئي في العين **(أو بخروج الشعاع)** من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المبصر **(ولكل)** من الانطباع وخروج الشعاع **(أمارات فللأول)** منهما **(أن)** العين جسم صقيل نوراني

(قوله: بوصول الهواء إلخ) ومن الإشراقيين من يقول إنا عند اتصالنا بالفلكيات نشم منها روائح أطيب من المسك والعنبر لا نسبة لها بما ههنا فاشتراط الشم بوجود الهواء وتكيفه بالرائحة إنما هو في العنصريات.

(قوله: الحامل للصوت إلخ) والقائلون بأن للفلكيات أصواتًا عجيبة يتحير من سماعها الآذان كما حكي ذلك عن أكابر الحكماء القدماء لا يجعلون حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء إلا في العناصر كما سبق في الشم.

....

فإن (**نور العين مرئي**) في الظلمة إذا حك المنتبه من النوم عينه (**و**) كل جسم كذلك إذا قابله كثيف ملون انطبع شبحه فيه فإن (**انطباع الشبح في القابل المقابل ضروري**) كما في المرآة وهذا إنما يفيد انطباع الشبح في العين لا كون الإبصار به (**و**) له أيضًا (**أن سائر الحواس**) إنما تدرك بأن (**يأتيها المحسوس**) لا بأن يخرج منها شيء إلى المحسوس فكذا الإبصار ورد بأنه تمثيل بلا جامع (**و**) له أيضًا (**أن صورة الشمس قد تبقى زمانًا في عين من أطال النظر إليها ثم أعرض**) عنها وما ذلك إلا للانطباع ورد أيضًا بأن صورة المرئي باقية في الحس المشترك كما يأتي لا في الباصرة.

(**وللثاني**) أي كون الرؤية بخروج الشعاع (**أن الرؤية تتفاوت بتفاوت الشعاع**) فإن من قل شعاع بصره كان إدراكه للقريب أصح منه للبعيد لتفريق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره كان إدراكه للبعيد أصح لأن الحركة في المسافة الطويلة تفيد رقة وصفاء ولو كان الإبصار بالانطباع لما تفاوت الحال قلنا لو كان الشعاع طريق الرؤية فكلما كان أكثر كانت الرؤية أصح فالرؤية الحاصلة بالحركة المذكورة لا تكون سببًا لأصحية الرؤية بل تنافيها.

(**و**) له أيضًا (**أنه يشاهد في الظلمة انفصال النور من العين**) وإشراقه على الأنف (**و**) أنه يشاهد (**عند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية**) اتصلت بين العين والسراج.

قلنا هذا إنما يكون إمارة على وجود شعاع ولا يفيد أن الإبصار إنما يكون بذلك كيف ولو كان كذلك لوجب أن لا يرى المرئي إلا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع إلى المرئي وليس كذلك لأنا كما فتحنا العين أبصرناه بلا تفاوت في

(**قوله: إلا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه إلخ**) يقال هذا إنما يتم لو أريد بخروج الشعاع تحركه حركة حقيقية وليس كذلك فإن ذلك باطل سواء أريد من الشعاع ما هو من قبيل الأعراض أو ما هو جسم شعاعي يتحرك من العين إلى المرئي.

أما الأول فلما مر من امتناع انتقال الأعراض.

....

القريب والبعيد **(وعندنا الرؤية بمحض خلق الله)** عند فتح العين ولا تشترط بشيء **(وما يقال)** هو قول الفلاسفة وتبعهم المعتزلة **(أنه يشترط في)** صحة **(الإبصار بعد سلامة الحاسة و)** بعد **(القصد)** إلى الإحساس **(وحضور المبصر)** عن الرائي **(كونه)** أي المبصر **(كثيفًا)** مانعًا من نفوذ الشعاع فيه والمراد أن يكون له حظ من الكثافة وإن كان له لطافة ما كالزجاج فإن مثله للطافته لا يحجب ما وراءه من الإبصار ولكثافته يصير مرئيًا **(مضيئًا)** إما من ذاته أو من غيره **(مقابلًا)** للرائي **(أو في حكمه)** كما في رؤية الإنسان وجهه في المرآة **(بلا حجاب)** بين الرائي والمرئي **(ولا إفراط قرب)** فإن المبصر إذا قرب من البصر جدًّا بطل الإبصار **(ولا)** إفراط **(بعد)** هذا يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وحسب عظم المرئي وصغره وإشراق لونه وكمودته **(ولا)** إفراط **(صغر ولا)** سبب **(غلط)** للرؤية فإنا نجد انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط **(ممنوع)** لجواز أن يخلق الله تعالى الرؤية بدون هذه الشرائط وعدم الوقوع لا يدل على الامتناع **(وكذا دعوى لزومها)** أي الرؤية **(عند)** تحقق **(تلك**

وأما الثاني فلما ذكره الشارح "مد ظله" ولأنا قاطعون بامتناع أن يخرج من العين جسم فينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم إذا أطبق الجفن عاد إليها وانعدم وأن يتحرك إلى جميع الجهات بلا قاسر وإرادة وينفذ في الأفلاك ويخرقها فيرى الكواكب ولا يتشوش بهبوب الرياح كتشوش الأصوات بها وميلها بها وأيضًا لو كان كذلك لكان رؤية ما في نحو الماء من جهة مسامه فيلزم أن يرى ما في الخزف أكثر مما في الماء لأن مسام الخزف أكثر ويلزم أيضًا أن تكون الرؤية بقدر المسام من غير أن يرى الشيء بمجموعه وكل ذلك باطل وأما إذا أريد به تحركه حركة وهمية لا حقيقية فلا نسلم أنهم بينوا كونها وهمية بأن في آلة الإبصار أجسامًا شعاعية مضيئة تسمى بروح الباصرة ويرسم منها عند فتح العين بين العين والمرئي مخروط وهمي زاويته عند الجليدية وتحدث منها في القابل المقابل أشعة وأضواء يتوهم من حدوثها حركتها من العين إلى المرئي وتكون سببًا لإدراكه ولقوة تلك الأشعة فيما يحاذي مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية لذلك المخروط تكون صورته فيه أظهر وإدراكه له أقوى وأكمل فتدبر.

....

الشرائط) ممنوعة إذ يمكن مع تحقق هذه الشرائط أن لا يخلق الله تعالى الرؤية كما حجب أولياءه من أعدائه في مواطن كثيرة قال في شرح المقاصد منهم من قال اشتراط هذه الشرائط إنما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص أو كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة هذا.

(ومن) الحواس **(الباطنة)** الثابتة بالدليل **(الحس المشترك وهي القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات)** بالحواس الظاهرة التي يجد كل أحد من نفسه إدراكاتها وتعلقها بما يخصها من الآلات **(بالتأدّي إليها من طرق الحواس)** الظاهرة **(بدليل الحكم بالبعض)** من المحسوسات بالحواس الظاهرة **(على البعض)** إيجابًا أو سلبًا كالحكم بأن هذا الملموس هو هذا الملوّن فإن الحاكم بالنسبة لا بد أن يحضر عنده الطرفان فإن حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة فإن قيل الحاكم هو العقل قلنا إن مدرك الجزئيات عندهم ليس إلا قوى جسمانية كما يأتي لكن يرد عليهم صحة الحكم بأن زيدًا إنسان مع أنه لا يمكن للقوى الجسمانية إدراك الكليات فالمدرك للجزئي هو مدرك الكلي وإلا بطل أن الحاكم لا بد أن يحضر عنده الطرفان فإن قيل الحاكم هو العقل لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب أن يكون هناك قوة جسمانية يرتسم فيها صورها كلها حتى يتصوّر حضورها عنده.

قلنا الحضور عند العقل لا يجب أن يكون باجتماعها في قوة واحدة.

(قوله: إذ يمكن مع تحقق الشرائط أن لا إلخ) وأورد عليه أنه لو جاز عدم الإبصار مع تحقق هذه الشرائط لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائعة ونحن لا نراها واللازم باطل وأجيب بأنه إن أريد باللازم إمكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وإن أريد به تجويز العقل وقوعه بالفعل بحيث لا يكون انتفاؤه معلومًا فلا نسلم لزومه فإن العلم بانتفائه من العلوم القطعية العادية التي لا تنافيها الاحتمالات العقلية.

(قوله: قلنا الحضور عند العقل لا يجب أن يكون إلخ) يعني سلمنا لزوم حضور

....

(و) بدليل **(مشاهدة النائم والمريض)** على حسب مشاهدة الأمور الموجودة **(ما ليس)** وجوده **(في الخارج)** وإلا رآها كل سليم الحس فهو في مدرك جسماني لأن الجزئيات لا يدركها إلا قوى جسمانية وليس حسًّا ظاهرًا لتعطله في النوم ولأن الرائي ربما كان مغموض العين فوجب أن يكون حسًّا باطنًا هذا ولا يخفى ما فيه.

الطرفين عند الحاكم لكن لا نسلم توقف ذلك على ارتسامهما في نفس الحاكم بل إنما يتوقف على إدراك الحاكم لهما وإدراك الشيء لآخر يحصل ولو بارتسامه في آلته كما مر فليكن المحسوسان اللذان يحكم العقل بينهما مرتسمين في آلتين للعقل في واحدة ولا بد في امتناع ذلك من دليل ثم إن الارتسام في محل هل يستلزم إدراك ذلك المحل لما ارتسم فيه أو لا فأمر لسنا بصدد بيانه إن قيل إن الحواس الظاهرة إنما تكفي لحكم النفس على الجزئيات في حال حضورها عندها وأما حال غيبتها فلا تكفي ضرورة عدم ارتسامها فيها حينئذ للقطع بأنه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة أو ما في حكمها وكذا فيما عدا البصر فلا بد من حاسة باطنة تجتمع فيها صور المحسوسات عند غيبتها أجيب بأن هذا إنما يوجب أن يكون لكل حس ظاهر حس باطن وأما أن ذلك الباطن يلزم أن يجتمع فيه صور المحسوسات فلا كذا في شرح المقاصد.

(أقول) استلزام ما ذكر أن يكون لكل ظاهر باطن ممنوع أيضًا لم لا يجوز أن يكون ارتسام المحسوسات في الحواس الظاهرة حالة حضورها كافيًا في إدراك النفس لها مطلقًا سواء في حضورها أو غيبتها بأن يكون ذلك الارتسام علة للإدراك حال الحضور ومعدًّا حال الغيبة فليتأمل وأيضًا لا نسلم انتفاء الارتسام فيها عند غيبة ما ارتسم فيها عنها فما في شرح المقاصد من منع ذلك مكابرة فإنه إذا جاز بقاء الارتسام عند غيبة الارتسام في الحس الباطن كما قالوا به كان البقاء في الحس الظاهر أولى ويكون التفاوت في حالة الحضور والغيبة وشدة الارتسام وضفعه كما قالوا بذلك في الظاهر والباطن على ما سيشير إليه الشارح.

(قوله: ولا يخفى ما فيه إلخ) لعله إشارة إلى أن مبنى ذلك على أصلهم الذي هو أن صور المحسوسات لا ترتسم في النفس وهو في حيز المنع على ما سيأتي.

....

(و) بدليل **(مشاهدة القطرة النازلة خطًّا مستقيمًا و)** مشاهدة **(الشعلة الجوالة)** الدائرة بسرعة **(دائرة)** وليس ذلك في الخارج من القوى المدركة فهو في الحس وليس في الباصرة لأنها إنما تدرك الشيء حيث هو حتى إذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل في مكان آخر فهو في قوة أخرى سوى الباصرة وليست النفس لاستحالة كونها محلًّا لما له مقدار فهي قوة جسمانية باطنة وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك لارتسامه في الباصرة وقولكم إنها لا تدرك الشيء إلا حيث هو ممنوع إذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد العلم لم لا يجوز أن ينطبع فيها صورة الجسم في حيز وقبل انمحائها عنها ينطبع فيها صورته في حيز آخر وإذا اجتمعت الصورتان فيها شعرت بهما معًا على أنهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة أو الاستدارة وأيضًا ارتسام ما له مقدار في النفس إنما يستحيل إذا كان حلول الصورة فيها كحلول الأعراض في محالها وهو ممنوع.

(و) منها **(الخيال وهي)** القوة **(التي تحفظ صور المحسوسات)** المرتسمة في الحس المشترك إذا غابت عن الحواس الظاهرة واحتيج إلى الحفظ لحفظ النظام فإنا إذا أبصرنا الشيء ثانيًا ولم نعرف أنه هو المبصر أو لا ما حصل التمييز بين الضار والنافع **(بدليل أنها)** أي صور المحسوسات **(تزول عن الحس المشترك لا بالكلية)** بحيث تحتاج

(قوله: حتى إذا زال عن مكانه لم تدركه إلخ) إن أراد أنه لا يبقى صورة المدركة في ذلك المكان مرتسمة في الباصرة في الزمان الثاني فهو أول النزاع وفي حيز المنع كما مر قريبًا وإن أراد أنها لا تبقى عند ارتسام صورة المدركة في المكان الآخر لاستلزامه كونه في مكانين فممنوع أيضًا لما مر أنه لا تناقض بين إدراك الشيء في هذا المكان وإدراكه في ذلك المكان ولوفي زمان واحد إذا كان بطريق التصور إنما التناقض في الإدراكين إذا كان بطريق التصديق وإن أراد امتناع الصورتين في محل واحد فهو قياس الصور على الموجودات الخارجية وهو قياس مع الفارق وهذا الشق الأخير من الترديد هو الذي يلائم قوله الآتي في بيان وجه النظر أعني قوله لم لا يجوز أن ينطبع فيها صورة الجسم في حيز إلخ فتفطنه.

....

إلى إحساس جديد **(كما في النسيان بل مع سهولة الاستحضار)** بأدنى التفات كما في الذهول فلولا أنها مخزونة في قوة أخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بأنه يجوز أن لا تكون محفوظة إلا في الحس المشترك ويكون الحضور والإدراك بالتفات النفس والذهول بعدمه ويكون الفرق بين المشاهدة والتخيل عائدًا إلى الحضور عند الحواس الظاهرة والغيبة عنها.

(و) منها **(الوهم وهي القوة التي بها إدراك المعاني الجزئية)** المتعلقة بالصور المحسوسة والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من أمها فتميل إليها فكون تلك المعاني جزئية دليل على مغايرة القوة المدركة لها للنفس بناء على أنها لا تدرك الجزئيات مع وجود إدراكها في الحيوانات العجم كما مر.

(قوله: واعترض بأنه يجوز أن لا تكون محفوظة إلخ) وأقول يجوز أيضًا أن لا تكون محفوظة إلا في الحواس الظاهرة ويكون الإدراك والذهول بالتفات النفس وعدمه ويكون الفرق بين المشاهدة والتخيل عائدًا إلى ما ذكره الشارح "مد ظله" أو إلى قوة الارتسام وضعفه كما سبق منا وحينئذ لا يثبت الاحتياج إلى الحس المشترك فضلًا عن الخيال فتدبر.

ثم إنه قد استدل على مغايرة الخيال للحس المشترك بأن في تصور المحسوسات قبولًا وحفظًا وهما أثران فلا بد لهما من مبدأين لامتناع صدور الكثير من الواحد فالقبول من الحس المشترك والحفظ من الخيال واعترض بأن الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فلا بد من اجتماعهما في قوة واحدة فليتدبر.

(قوله: دليل على مغايرة القوة المدركة لها للنفس إلخ) وأيضًا كون تلك المعاني مما لم تتأد من الحواس الظاهرة دليل على مغايرتها للحس المشترك لكن بقي الكلام في أن القوة الواحدة إذا جاز أن تكون مدركة لأنواع المحسوسات فلم لا يجوز أن تكون مدركة للمعاني المتعلقة بها أيضًا فليتأمل.

(قوله: بناء على أنها لا تدرك الجزئيات إلخ) أقول امتناع إدراك النفس للجزئيات

....

(و) منها **(الحافظة لأحكام الوهم)** كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما أن قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور ويسميها قوم ذاكرة إذ بها الذكر أي ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه.

(و) منها **(المتصرفة)** التي **(تتصرف في الصور)** المحسوسة **(والمعاني)** الجزئية المنتزعة منها بالتركيب تارة والتفصيل أخرى مثل إنسان ذي رأسين وإنسان عديم الرأس وحيوان نصفه إنسان ونصفه فرس وتصور العدو صديقًا وبالعكس.

(و) هذه القوة **(تسمى باعتبار استعمال العقل)** وحده أو مع الوهم **(إياها مفكرة و)** باعتبار استعمال **(الوهم)** من غير تصرف عقلي **(مخيلة)**.

فإن قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع أنه غير مدرك لها أجيب بأن القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة ينعكس إلى كل ما ارتسم في الأخرى.

والوهم سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها وتحكم عليها فمن سخرها للقوة العاقلة بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزًا عظيمًا.

إنما يتم لو ثبت أن إدراكها لها موقوف على ارتسامها فيها.

أما لو لم يتوقف عليه بل كفى فيه ارتسامها في آلاتها أيضًا فلا على أن امتناع ارتسام الجزئيات في النفس في حيز المنع أيضًا كما سيأتي.

لكن هذا لا يضر بما نحن بصدده من مغايرة قوة الوهم للنفس وأيضًا يبقى الإشكال بما ذكره الشارح "مد ظله"بقوله مع وجود إدراكها في الحيوانات العجم فتدبر جدًّا.

(قوله: ووجه تغايرهما أن قوة القبول إلخ) أقول وأنت بما ألقينا إليك فيما سبق يمكنك المنع في هاتين المقدمتين فتبصر.

(قوله: بالتركيب تارة إلخ) بأن تجعل صورة منضمة إلى صورة أخرى أو تفصلها وتميزها عنها وكذا المعاني.

....

(والمحل للحس المشترك مقدم البطن الأول من الدماغ وللخيال مؤخره وللمخيلة البطن الأوسط) منه **(وللوهم مقدم البطن الأخير)** منه **(وللحافظة مؤخره)** وعلم ذلك **(بدليل الاختلال)** للحال **(باختلال المحال)** المذكورة فإنه إذا تطرق آفة إلى محل منها اختل فعل القوة المخصوصة دون غيرها فلولا الاختصاص لما كان كذلك.

(و) بعد الفراغ عن المدركة شرع في **(المحركة)** والمراد بها أعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها كما أن المدركة هي التي يكمل بها الإدراك سواء كانت مدركة أو معينة في الإدراك يدل على ذلك قوله **(منها)** قوة **(شوقية)** وهي:

إما **(تبعث على جلب المنافع أو)** على **(دفع المضار وتسمى الأولى)** الباعثة على جلب المنافع **(شهوية و)** تسمى **(الثانية)** الباعثة على دفع المضار **(غضبية ومنها)** قوة **(فاعلية بتمديد الأعصاب)** وتقريب الأعضاء **(إلى جهة مبدئها كما في القبض)** لليد مثلًا.

(أو) بتمديدها وتقريبها **(إلى خلاف جهته)** أي مبدئها **(كما في البسط)** لها.

(قوله: البطن الأوسط منه إلخ) أقول لما بينوا أن البطن الأوسط أصغر البطون وأن المتصرفة لها جهتا استعمال العقل واستعمال الوهم ناسب أن يكون ذلك البطن بمقدمه ومؤخره محلًّا لها فقط.

(قوله: فلولا الاختصاص لما كان إلخ) قيل ما حاصله أنه لا يخفي صعوبة إثبات المقدمات الموردة في مقام إثبات تعدد ذلك وتعيين محالها وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك.

(قوله: والمراد بها أعم من الفاعلة إلخ) لم يبسط الكلام في القوى المحركة بسطها في المدركة لأن المباحث الكلامية لا تتعلق بهذه تعلقها بتلك ثم اعلم أن بعض هذه القوى قد تفقد في بعض أنواع الحيوان كالبصر في العقرب والخيال في الفراشة وفي أشخاصه بحسب الخلقة كالأكمه وبحسب العارض كمن أصابه آفة أخلت ببعض إدراكاته أو حركاته.

....

مقالة في المجردات وفيها بحثان

البحث (**الأول في النفس وقسموها إلى فلكية وإنسانية**) فإنهم أثبتوا للأفلاك أيضًا نفوسًا مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجزئيات كالإنسان (**وقد تطلق**) النفس (**على مبدأ آثار النبات أو الحيوان وتسمى**) نفسًا (**نباتية أو حيوانية**) ثم

(**قوله: فإنهم أثبتوا للأفلاك أيضًا إلخ**) بناء على أن النفس هو الجوهر المجرد المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف.

(**قوله: كالإنسان إلخ**) إن قيل أثبتوا للأفلاك مبدأ الحس والحركة فهي حية عندهم وإذا ثبت لها النفس الناطقة المتعلقة بالكليات أيضًا كانت إنسانًا حقيقة قلنا الإنسان هو الحيوان الناطق فكل حيوان حي لكن لا يلزم أن يكون كل حي حيوانًا إذ الحيوان كما سبق هو ما يكون فيه مع قوة الحس والحركة قوة التغذية والتنمية أيضًا وأيضًا المراد بتعقل الكليات في الإنسان ما هو شأن العقل الهيولاني والعقل بالملكة لا العقل بالفعل والمراد بالحس فيه ما هو بطريق الانفعال وارتسام المثال لا الحضور وأمر الفلكيات ليس كذلك كما قالوا فافهم.

(**قوله: وقد تطلق النفس إلخ**) قالوا من المركبات ما له صورة معدنية يقتصر فعلها على حفظ المواد المجتمعة من الاستقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية إلى الانفكاك لاختلاف ميولها إلى أمكنتها المتخالفة ومنها ما له صورة تسمى نفسًا نباتية يصدر عنها مع الحفظ المذكور جمع أجزاء أخر وإضافتها إلى مواد المركب وصرفها في وجوه التغذية والتنمية والتوليد ومنها ما له صورة تسمى نفسًا حيوانية يصدر عنها مع الحفظ والأفعال المذكورة الحس والحركة الإرادية ومنها ما له نفس مجردة يصدر عنها مع جميع ما ذكر النطق وما يتبعه ثم هذه النفس في الإنسان هل هي عبارة عن صورته النوعية التي بها يتم جسمًا خاصًا أو أمر وراء صورته النوعية وبعد تمام الإنسان بتلك الصورة يتعلق هذا الأمر به فيه تردد ويرجح الثاني أمور مذكورة في المطولات منها التقييد بكونها مجردة فتفطن جدًّا ثم إن النفس قد تطلق على ما يشمل

....

اعلم أنه اختلفت الكلمة في النفس الإنسانية (**والمعتمد من رأى المتكلمين أن النفس الإنسانية جسم**) مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه البدن (**لطيف**) حي لذاته بخلاف البدن فإن حياته بالعرض (**سار في البدن**) سريان الماء في الورد والنار في الفحم (**لا يتبدل**) ذاته (**ولا يتحلل**) أجزاؤه بقاؤه في البدن حياة وانتقاله عنه إلى عالم الأرواح موت (**أو الأجزاء الأصلية التي لا تقوم الحياة بأقل منها**) الباقية من أول العمر إلى آخره كما ذهب إليه كثير منهم.

النباتية والحيوانية والإنسانية وتفسرحينئذ بأنها كمال أول لجسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل النوع به في ذاته كهيئة السيف للحديد ويسمى كمالًا ثانيًا فإن قيل قد سبق أن الحركة كمال أول قلنا نعم لكن بالنظر إلى ما هو بالقوة فإنها أول ما يحصل بعدما لم يكن كما مر وأما بالنظر إلى ذات الجسم فكمال ثان والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالآلي ما يكون له قوى وآلات كالغاذية والنامية ونحوهما فخرج بالأول الكمال الثاني وبالجسم كمال المجردات والأعراض وبالطبيعي هيئات المركبات الصناعية وبالآلي صور البسائط والمعدنيات وبالقيد الأخير ومعناه أن يكون بحيث يمكن أن يصدر عنه بعض أفعال الأحياء وإن لم يتوقف على الحياة لا جميعها لئلا يخرج النفس النباتية والحيوانية النفوس الفلكية فإن جميع ما يصدر عنها من التعقلات والحركات التي هي من أفاعيل الحياة تكون دائمًا وبالفعل بخلاف أفعال النبات والحيوان من التغذية وتوليد المثل والحركة والنطق فإنها ليست دائمة وبالفعل بل بالقوة فتدبره.

(**قوله: مخالف بالماهية إلخ**) فإنه نوراني علوي خفيف والجسم الذي يتولد عنه البدن ظلماني سفلي ثقيل.

(**قوله: حي لذاته إلخ**) أي الحياة متعلقة به أولًا وبالذات وبالبدن ثانيًا وبالعرض.

(**قوله: من أول العمر إلى آخره إلخ**) ولعل منها عجب الذنب الذي لا يبلى بعد الموت كما في الحديث وذهب بعضهم إلى أنها أجسام لطيفة متكونة في القلب سارية إلى الأعضاء من طريق الشرايين أو متكونة في الدماغ نافذة في الأعصاب

....

(و) المعتمد (**من رأى الفلاسفة وبعض المتكلمين أنها جوهر مجرد**) في ذاته (**متصرف في البدن لنا**) في إثبات أنها جسم (**وجوه أحدها**):

أن المدرك للكليات وهو النفس بعينه المدرك للجزئيات لـ(**ـأنا نحكم**) بالكلي (**على الجزئي**) كقولنا زيد إنسان والحاكم بين الشيئين لا بد أن يتصورهما (**ومدرك الجزئي منا هو الجسم ليس إلا**) لأنا نعلم بالضرورة أنا إذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولأن غير الإنسان من الحيوانات العجم يدرك الجزئيات مع الاتفاق على عدم إثبات النفوس المجردة لها والقول بأن المدرك هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بواسطة العضو يدفعه أنه يلزم إما إثبات النفوس المجردة لسائر الحيوانات وإما جعل إحساساتها للقوى والأعضاء وإحساسات الإنسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت.

(**والثاني**) أن كل واحد منا يعلم قطعًا (**أن المشار إليه بأنا وهو معنى النفس يتصف بأوصاف الجسم**) كالقيام والقعود والأكل والشرب ونحو ذلك من خواص

الناشئة منه إلى البدن.

(**قوله: مجرد في ذاته إلخ**) أي لا في فعله فإنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقالوا إن متعلقه أولًا بالذات هو الروح المتكون في الجوف الأيسر من القلب وهذا مذهب جمهورهم القائلين بأن النفس في الإنسان جوهر مجرد وراء الصورة النوعية.

(**قوله: وللجزئيات بواسطة العضو إلخ**) ويلزم أن لا يجعل العضو حينئذ مدركًا أصلًا والإلزام الإدراك مرتين وهو ظاهر البطلان بحكم الوجدان.

(**قوله: يدفعه إلخ**) أقول لم لا يجوز أن يكون المدرك في الإنسان وغيره من الحيوانات هو النفس بواسطة الآلات لكن الإنسان لما كان مدركًا للكليات أيضًا كانت نفسه مجردة بخلاف غيره من الحيوانات فإنه لما لم يدرك سوى الجزئيات لا دليل على كون نفسه مجردة فلم يتم قوله يلزم إما إثبات إلخ وقوله وإما جعل إحساساتها إلخ فتبصر فإنه دقيق.

....

الأجسام وردّ بأن المشار إليه بأنا وإن كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرًا ما يشار به إلى البدن أيضًا لشدة ما بينهما من التعلق.

(الثالث) من الوجوه **(أن نسبة المجرد إلى الأبدان على السواء فيجوز أن ينتقل)** من بدن إلى آخر **(فلا)** يصح أن **(يقطع بأن زيدًا الآن هو الذي كان)** بالأمس وردّ بأنا لا نسلم أن نسبتها إلى الأبدان على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق بمزاجه إلا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص.

(الرابع ظواهر النصوص) من الكتاب والسنة الدالة على أنها تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الأجسام كالدخول في الدار لكنها تحتمل التأويل وكونها على طريق التمثيل **(احتجوا)** أي القائلون بتجردها **(بوجوه أحدها أنها بتعقلها)** وتصورها **(تكون محلًّا لما ليس بماديّ)** كالجواهر المجردة وإن لم نقل بوجودها في الخارج إذ ربما يعقل شيء فيحكم بأنه موجود أو ليس بموجود مع امتناع حلول صورة المجرد في المادي **(و)** لما **(لا)** يكون بـ**(ـذي وضع ومقدار)** كالمعاني الكلية وإن كانت للماديات فإنها يمتنع اختصاصها بشيء من المقادير

(قوله: يشار به إلى البدن إلخ) يعني أن لفظة أنا في قولك أنا قائم أو قاعد مثلًا ليس مستعملًا في معناه الحقيقي أعني النفس بل استعمل مجازًا لغويًّا في البدن هذا ويمكن أن يرد أيضًا بأن المشار إليه بأنا في ذلك القول وإن كان هو النفس لكن يجوز أن يكون وصفه بالقيام والقعود ونحوهما وصفًا بحال المتعلق أعني البدن فيكون هناك مجاز في الإسناد فافهم.

(قوله: كالدخول في الدار إلخ) هكذا رأينا نسخ الشرح لكن المذكور في شرح المقاصد هو النار بالنون لا الدار بالدال حيث قال فيه كالدخول في النار وعرضها عليها والوقوف حول الجنازة وكونها في قناديل أو جوف طيور خضر اهـ. فافهم وقد يستدل على كونها جسمًا بأنه لا دليل على تجردها فيجب أن لا تكون مجردة لأن الشيء إنما يثبت بالدليل وهذا الاستدلال مع ابتنائه على المقدمة الضعيفة معارض بأنه لا دليل على كونها جسمًا فيجب أن لا تكون جسمًا.

....

والأوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك منه المادي في الخارج وإلا لم تكن كلية ومتناولة لما ليس له ذلك فلو لم تكن النفس مجردة لما كانت عاقلة للكليات لأن الحلول في المادي يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير والأوضاع **(و)** لما **(لا)** يكون بـ**(ـقابل للانقسام)** كالوحدة والنقطة وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلًّا لذلك والجواب أن مبنى ذلك على مقدمات غير مسلمة منها أن تعقل الشيء بحلول صورته في العاقل لم لا يجوز أن يكون مجرد إضافة بين العاقل والمعقول ومنها أن النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة لم لا يجوز أن تكون جوهرًا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزأ ومنها أن الشيء إذا كان مجردًا كانت صورته الإدراكية مجردة يمتنع حلولها في المادي ومنها أن الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين يجب أن يكون متصفًا بها لم لا يجوز

(قوله: وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال إلخ) أي فيما إذا كان الحلول لذات المحل كحلول السواد والحركة والمقدار في الجسم بخلاف ما إذا كان الحلول لعارض يلحق المحل كحلول النقطة في الخط لتناهيه والشكل في السطح لكونه ذا نهاية والوحدة في الأجزاء لعارض الاجتماع فإن انقسام المحل حينئذ غير مستلزم لانقسام الحال.

(قوله: لا بمجرد إضافة بين العاقل إلخ) كما عليه بعض المتكلمين.

(قوله: لجواز أن يكون جوهرًا غير منقسم كالجزء إلخ) إن قيل المراد من المجرد إما ما ليس بذي مقدار أو ما ليس بذي مادة وعلى التقديرين لا نسلم أن الجزء الذي لا يتجزء ليس بمجرد قلنا المراد به ما ليس بذي وضع والجزء مما له وضع فحينئذ كان الأولى أن يقول لجواز أن يكون جوهرًا وضعيًّا غير منقسم إلخ بزيادة قيد الوضع كما في شرح المقاصد فليتأمل.

(قوله: يمتنع حلولهما في المادي إلخ) لم لا يجوز أن تكون حالة فيه لها مقدار ووضع من حيث الحلول فيه وإن كانت في نفسها غير مختصة بشيء من الأوضاع والمقادير وأيضًا قد تقرر أن صورة الشيء قد تخالفه في كثير من الأحكام.

....

أن تكون كالحركة الحالة في الجسم الأبيض ولا تتصف بالبياض ومنها أن الشيء إذا لم يقبل الانقسام كانت صورته الحاصلة في العاقلة كذلك.

(والثاني) أن النفس متصف بصفة لا توجد للماديات وكل ما هو كذلك مجرد بيان الصغرى **(أنها تدرك ذاتها وآلاتها وإدراكاتها ولا تضعف بكثرة الأفعال)** والإدراكات بل ربما تصير أقوى وأقدر على الإدراك **(ولا)** تضعف أيضًا **(بضعف الأعضاء ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك)** يشهد بذلك التجربة وردّ بجواز أن تكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع مادية.

(قوله: كانت صورته الحاصلة في العاقلة إلخ) لم لا يجوز أن تكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كونها غير منقسمة لذاتها بل لحلوها في منقسم وأيضًا استلزام انقسام المحل لانقسام الحال إنما يكون لو كان الحلول كحلول الأعراض في محالها وهو ممنوع في الصورة المتعلقة ولهذا يمكن أن يجاب عما استدل به على تجرد النفس حيث قالوا إن النفس لما أمكن فيها اجتماع المعاني يمتنع اجتماعها في واحد من الأمور المادية كالضدين وكعدة من الصور والأشكال المختلفة لزم أن تكون مجردة لا مادية وقد يجاب عنه أيضًا بأنه لم لا يجوز أن تكون النفس مادية ويكون اجتماع تلك المعاني والأمور فيها بقيام كل منها بجزء منها وبالجملة قال في شرح المقاصد ما حاصله أنه لا يخفى أن بعض المقدمات أعني معناها مما قامت عليه الحجة.

(قول بل ربما يصير أقوى وأقدر إلخ) وذلك لأن الإنسان في سن الانحطاط يكون أجود تعقلًا منه في سن النمو لما حصل له من التمرن على الإدراك واستحضار صور المدركات.

(قوله: ورد بجواز أن تكون العاقلة إلخ) ويجوز أن يكون كمالها بقدر مخصوص من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن أو متعلقًا بعضو لا يلحقه الاختلال وبالجملة فالحكماء معترفون بأن الوجوه المذكورة على تجرد النفس إقناعية لا برهانية.

....

(الثالث) من وجوه تجردها **(أن القوة العاقلة لو كانت في جسم)** سواء كانت في جميع البدن أو بعض أعضائه لكانت إما عاقلة لذلك الجسم دائمًا أو غير عاقلة له دائمًا لأنه إما أن يكفي في تعقله حضوره بنفسه عندها أو لا **(فإن كفى في تعقله حضوره)** بنفسه عندها **(لم ينقطع تعقله)** لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة **(وإلا)** يكف حضوره بنفسه بل يتوقف على حضور صورة منتزعة منه مطابقة للصورة الخارجية **(لم يحصل)** تعقله دائمًا **(لامتناع تعدد الصورة لشيء واحد)** واجتماعها في مادة واحدة لأن الاشخاص المتحدة الماهية يمتنع تغايرها من غير تغاير المواد وعلى تقدير كون العاقلة في جسم اجتمعت الصورتان الخارجية لذلك الجسم والتي حصلت له بالتعقل فيه بخلاف ما إذا كانت النفس مجردة فإن الخارجية حينئذ

(قوله: لكانت إما عاقلة لذلك إلخ) كتب في الحاشية واللازم باطل لأن البدن وأعضاءه مما يعقل تارة ويغفل أخرى.

(قوله: واجتماعها في مادة واحدة إلخ) حاصله أن النفس إذا كانت في جسم وفرض إدراكها لذلك الجسم بصورة منتزعة منه لزم أن يكون لذلك الجسم صورتان متعددتان واللازم باطل لأن الصورتين هنا متماثلتان والمتماثلتان إنما تتمايزان بتمايز المحل وتعدده والمحل هنا واحد هو الجسم الذي حل فيه النفس والصورة فامتنع تعدد صوره بخلاف ما إذا كانت النفس مجردة لا في جسم فلا يمتنع تعدد صور الجسم في إدراك النفس له لما بينه الشارح "مد ظله" من أن محل صوره متعدد حينئذ.

(قوله: فيه إلخ) أي في ذلك الجسم الذي حلت النفس فيه فهو متعلق بقوله اجتمعت الصورتان إلخ لا يقال هذا لو تم إنما يتم لو كانت النفس جوهرًا أو عرضًا حالًّا في الجسم أما لو كانت جسمًا لطيفًا ساريًا في جسم هو البدن كما هو رأي جمهور المتكلمين فلا لأن الصورة الأصلية حالة في مادة البدن والمنتزعة في ذلك الجسم اللطيف فلا اجتماع للصورتين في محل واحد كما إذا كانت جوهرًا مجردًا لأنا نقول ننقل الكلام حينئذ إلى تعقله بجسم هو نفسه فلزم المحذور المذكور فحينئذ لا حجر في أن يقال معنى قول المتن لو كانت في جسم أنه لو كان جسمانيًّا أعم من

....

في الجسم والحاصلة له بالتعقل في النفس ورد بأنا لا نسلم الاجتماع لأن قيام الأصلية بمادة الجسم والمنتزعة بالجسم نفسه.

ولو سلم فإنما يمتنع الاجتماع من جهة ارتفاع التمايز والامتياز هنا باق لأن

أن تكون جسمًا أو حالًا في جسم فتبصر.

(قوله: ورد إلخ) منع على لزوم اتحاد المحل على تقدير كون النفس في الجسم بأنه لم لا يجوز أن يكون إدراكها له بالصورة ولا تجتمع الصورتان في محل واحد بل تحل الصورة الأصلية في مادة الجسم وهيولاه والمنتزعة في الجسم نفسه أي المركب من الهيولى والصورة فلا يتحد المحل فلا يمتنع تعدد صوره لكن ينبغي أن يعلم أن هذا متضمن لمنع تماثل الصورتين أيضًا فإن الأصلية هي الصورة الجسمية التي هي جزء الجسم والمنتزعة هي الصورة المطابقة للجسم الذي هو كل بالنسبة إلى الصورة الجسمية ولا شك في أنهما متغايرتان بالحقيقة لا متماثلتان وبهذا يدفع الإشكال قريبًا أيضًا فافهم.

(قوله: ولو سلم) أي لزوم اجتماعهما في محل واحد ووجه التسليم هو أنهما صورتان لشيء واحد فكيف يجوز تعدد محلهما.

(قوله: فإنما يمتنع الاجتماع إلخ) تحرير هذا الكلام هو أن هذا في الحقيقة تقرير يدفع به أيضًا إشكال قوي يورد في هذا المقام هو أن الصورتين لكونهما لشيء واحد يمتنع قيامهما بمحلين متغايرين ولكونهما متماثلتين يمتنع اجتماعهما في محل واحد فكيف التوفيق وحاصل الدفع هو أنا سلمنا أنهما متماثلان لكن لا نسلم امتناع اجتماع المثلين في محل واحد مطلقًا إنما يتم ذلك لو لم يتمايزا إلا بالمحل. أما إذا كانا متمايزين مع قطع النظر عنه كما هنا فإن إحداهما صورة خارجية والأخرى عقلية فلا مانع من اجتماعهما في محل هذا هو التحرير الموافق لظاهر ما في شرح المقاصد هنا فليراجع ثم أقول الظاهر بل التحقيق في تحرير هذا الوجه الثالث والرد عليه أن يقال لا يخلو إما أن يراد من إحدى الصورتين اللازمتين للجسم على التقدير الثاني هو الصورة الجسمية المقارنة لهيولى الجسم ومن الأخرى الصورة العقلية

....

إحدى الصورتين موجودة بالوجود الخارجي والأخرى بالوجود العقلي على أنا لا نسلم أنه لا بد في الإدراك من الصورة العقلية لم لا يجوز أن يكون مجردًا إضافة بين العاقل والصورة الخارجية ولا يحتاج إلى انتزاع الصورة العقلية بل إلى حصول شرائط تلك الإضافة (**ثم النفوس متماثلة**) أي متحدة في الماهية وهذا لازم على القول بأنها أجسام والأجسام متماثلة لا تختلف إلا بالعوارض وأما القائلون بالتجرد فذهب جمهورهم إلى أنها متماثلة متحدة الماهية (**لوحدة حدها**) بالجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية وردّ بأن مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية إذ المعاني الجنسية أيضًا كذلك كقولنا الحيوان جسم نام

المطابقة للجسم نفسه ولا امتناع لتعدد الصورة على هذا الوجه سواء كان النفس حالة في ذي الصورة أومجردة إذ لا يلزم اجتماعهما في محل واحد بل إحداهما في هيولى الجسم والأخرى في الجسم نفسه أو في النفس المجردة ومعنى كونهما لشيء واحد هو أن إحداهما جزؤه والأخرى مطابقة له وإما أن يراد من إحداهما ماهية الشيء الموجودة في الواقع ومن الأخرى ماهيته الموجودة في العقل فلا امتناع لتعددهما أيضًا مطلقًا لأن امتناع تعدد الماهية لشيء واحد إنما هو إذا كان في وعاء واحد وإما أن يراد من إحداهما الصورة الشخصية الموجودة في الخارج ومن الأخرى الموجودة في العقل فلا امتناع لذلك أيضًا مطلقًا إن قيل يلزم عن كون النفس حالة في ذي الصورة قيامهما بمحل واحد وهو ممتنع قلنا إنما يمتنع لوكان قيامهما خارجيًّا وليس كذلك فإن قيام الثانية عقلي إذا عرفت هذا عرفت أن قول الشارح لأن الأشخاص المتحدة الماهية إلخ ظاهر في الشق الأخير من شقوق الترديد لكن قول المصنف في شرح المقاصد ما حاصله أن الحق هو أن الصورة الأصلية قائمة بمادة الجسم والمنتزعة بالجسم نفسه كما صرح به الشارح أيضًا ظاهر في الشق الأول وبالجملة تقرير الشارح "مد ظله" هنا بل تقرير المصنف في شرح المقاصد لا يخلو عن اضطراب فتفطنه فإنه من مطارح الأذكياء.

(**قوله: لا يوجب الوحدة النوعية إلخ**) وإن ادعى أن ذلك قول في جواب السؤال

....

حساس متحرك بالإرادة **(وقيل)** إنها **(متخالفة)** بالماهية بمعنى أنها جنس تحته أنواع تحت كل نوع أفراد متحدة الماهية وأما بمعنى أن يكون كل فرد منها مخالفًا بالماهية لسائر الأفراد لا يشترك اثنان منها بالحقيقة فلم يقل به قائل صريحًا كذا نقله المصنف عن أبي البركات **(لاختلاف لوازمها)** مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاء وغير ذلك واختلاف اللازم يستلزم اختلاف الملزوم وردّ بجواز أن يكون ذلك لأسباب لا نطلع عليها **(واتفقوا على أبديتها)** لما يأتي **(وقد يستدل بذلك على قدمها)** لأنها لو كانت حادثة لم تكن أبدية لأن كل حادث قابل للعدم ضرورة كونه

بما هو من أي أفراد النفوس فيلزم أن يكون نوعًا قلنا ممنوع بل ربما يحتاج إلى ضم مميز جوهري وقد يحتج أيضًا على تماثلها بأنها متشاركة في كونها نفوسًا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون المجردات والجواب أن التركب العقلي من الجنس والفصل لا ينافي التجرد فتأمل.

(قوله: جنس تحته أنواع إلخ) وإليه يشير بقوله ﷺ الناس معادن كمعادن الذهب والفضة[1].

(قوله: لأسباب لا نطلع عليها إلخ) أي لا لاختلاف ماهياتها.

(قوله: قابل للعدم إلخ) إن أريد بقبوله للعدم إمكان عدمه فمسلم سواء أريد العدم السابق أو اللاحق أو المطلق ضرورة أنه مسبوق بالعدم وإن السبق بالعدم دليل الإمكان لكن لا نسلم أن قبوله بهذا المعنى ينافي الأبدية إذ المنافي لها هو عروض العدم وأيضًا ما ذكر في السرد من أن قبول العدم اللاحق نفس المدعي ممنوع إذ المدعي هو عروض العدم اللاحق لا إمكانه وإن أريد بقبول العدم عروضه وحينئذ لا يخلو إما أن يراد العدم السابق فمسلم أيضًا كما يصرح به قوله ضرورة كونه إلخ لكن عروض العدم السابق لا ينافي أبديتها أيضًا كما هو ظاهر وإما أن يراد العدم اللاحق فمع أنه أول النزاع ممنوع ضرورة أن مسبوقية الحادث بالعدم لا تستلزم عروض العدم اللاحق عليه كما هو

---

(١) أخرجه البخاري (٣/ ١٢٨٨، رقم ٣٣٠٥) ومسلم (٣/ ١٤٥١، رقم ١٨١٨) والحميدي (٢/ ٤٥١، رقم ١٠٤٤) وأحمد (٢/ ٢٤٢، رقم ٧٣٠٤)، وأبو عوانة (٤/ ٣٦٧، رقم ٦٩٦٩).

مسبوقًا بالعدم وقبول العدم ينافي الأبدية لأن معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بأنه إن أريد أنه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعي أو الأعم فلا ينافي دوام الوجود لدوام العلة **(وكذا)** يستدل على دوامها **(باستغنائها عن المحل)** لأنها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لأن كل حادث مسبوق بالمادة ورد بمنع الملازمة لأن كون كل حادث مسبوقًا بالمادة على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلها أو يتعلق بها وهذا لا ينافي تجرده في ذاته.

(وقد يستدل على حدوثها بأنه) على تقدير قدمها **(يلزم تعطلها قبل البدن بخلاف ما بعد المفارقة)** عنه **(فإنها)** تكون **(في شغل شاغل)** لأنها إما متلذذة بكمالاتها أو متألمة برذائلها وجهالاتها ورد بعد تسليم أن لا تعطل في الوجود بأن الترصد لاكتساب الكمال شغل فلا تعطل **(وبأنها)** لو كانت قديمة فإما أن تكون في الأزل واحدة أو متعددة لا سبيل إلى الأول لأنها **(لو اتحدت)** في الأزل **(امتنع تعددها)** بعد تعلق البدن لأنه إما بالتجزي والانقسام المختص بما له مقدار فلا تكون مجردة أو بإبطال النفس الأولى الواحدة القديمة وحدوث الكثيرة فيلزم العدم على القديم مع لزوم المطلوب أعني حدوث النفوس المتعلقة بالأبدان كما يلزم ذلك من الانقسام أيضًا **(و)** لا إلى

واضح وأما أن يراد الأعم فمسلم أيضًا لكن لا ينافي الأبدية أيضًا كما صرح به الشارح "مد ظله" وبالجملة ما ذكره من هذا الاستدلال والرد وإن كان مذكورًا للمصنف في شرح المقاصد لا يخلو من نوع اختلال على ما عرفت فتدبر.

(قوله: على تقدير تمامه إلخ) إشارة إلى المنع المذكور في مبحث الإمكان أوائل الكتاب.

(قوله: وهذا لا ينافي تجرده في ذاته إلخ) المشار إليه بهذا هو لزوم مادة يتعلق بها الحادث واللزوم للتردد بين الحلول والتعلق فتبصر.

(قوله: بعد تسليم أن لا تعطل إلخ) وأن ليس للنفس قبل البدن إدراكات وكمالات وأن لا تعلق لها ببدن آخر.

(قوله: كما يلزم ذلك في الانقسام إلخ) كتب في الحاشية إذ على تقديره تزول

(قوله: فنفس المدعي إلخ) وهو أنها لو كانت حادثة لم تكن أبدية لأن معنى عدم كونها

الثاني لأنها (**لو تعددت**) في الأزل (**فتمايزها بالماهية أو لوازمها ينافي التماثل**) وقد فرضت متماثلة (**وبما يحل فيها كالشعور بهويتها يستلزم الدور**) لأن ذلك إنما يتصور بعد التمايز ليكون الحال في هذه مغايرًا للحال في تلك فتعليل التمايز به دور.

(**و**) تمايزها (**بالعوارض المادية**) إنما يتصور (**بأن يكون قبل كل بدن بدن**) لأن اختلاف العوارض إنما هو باختلاف المواد فإن تعدد أفراد النوع الواحد معلل بقابله والأعراض المكتنفة به ومادة النفس هو البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر وهلم جرا وهذا (**يستلزم التناسخ**) وانتقالها من بدن إلى آخر.

(**و**) يستلزم أيضًا (**قدم الجسم**) المتعلقة هي به في الأزل وكلاهما باطل (**ثم**) إن كل نفس تعلم بالضرورة أن ليس معها في هذا البدن نفس أخرى تدبر أمره وأن ليس لها تدبير وتصرف في بدن آخر فتكون (**هي مع الأبدان على التساوي**) ليس

الهوية الواحدة القديمة وتحدث هويتان مثلًا اهـ. فقوله ذلك إشارة إلى لزوم العدم على القديم وحدوث النفس لكنه مبني على أصلهم الذي مر في مبحث الاتصال والانفصال فافهم.

(**قوله: وقد فرضت متماثلة إلخ**) يعني أن الخصم يوافقنا في بطلان أن لا يوجد نفسان متماثلان.

(**قوله: وكلاهما باطل**) أما التناسخ فلما يأتي قريبًا وأما قدم الجسم فلما سبق أن قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الأبدان واضمحلالها لانتفاء العوارض المادية أجيب بأنه ممنوع لجواز أن يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التي لا توجد في الأخرى ثم اعترض على هذا الاستدلال بوجهين أحدهما أنا لا نسلم بطلان كون كل فرد من أفراد النفس نوعًا منحصرًا في شخص إذ لم تقم حجة على بطلانه والثاني أن إثبات حدوث النفس بهذا الدليل يوجب الدور لابتنائه على بطلان التناسخ وسيعلم أن العمدة الوثقى في إبطاله مبنية على حدوث النفس فليتأمل.

(**قوله: تدبير وتصرف في بدن آخر إلخ**) أي مع تصرفها في بدنها فافهم.

أبدية أنها قابلة للعدم اللاحق اهـ. منه.

لبدن واحد إلّا نفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة إلا ببدن واحد أما على سبيل الاجتماع فظاهر وأما على التبادل والانتقال من بدن إلى آخر (فـ) ـلأنها **(لو تعلقت قبل ذلك)** البدن **(ببدن آخر)** انتقلت منه إليه **(لتذكرت بعض أحواله)** لأن الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف أحوال البدن واللازم باطل واعترض بمنع اللزوم وإنما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن المنتقل منه شرطًا ولا الاستغراق في تدبير الآخر المنتقل إليه مانعًا أو طول العهد منسيًّا.

(و) أيضًا لو تعلقت قبل ذلك ببدن آخر وانتقلت منه إليه **(لاجتمعت)** في المنتقل إليه **(نفسان)** منتقلة وحادثة **(لأن تمام المزاج)** للبدن المنتقل إليه وحصول الاستعداد له **(يقتضي حدوث النفس)** الأخرى من المبدأ الفياض **(لعموم الفيض)** واعترض بأن ذلك مبني على حدوث النفس وعلى كون الفاعل موجبًا لا مختارًا وعلى كون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع أصلًا والكل في حيز المنع ثم إنه يرد على الوجهين أنهما على تقدير تسليم مقدماتهما إنما يدلان على أن النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل إلى آخر إنساني ولا يدلان على أنها لا تنتقل إلى حيوان آخر من البهائم أو السباع أو غير ذلك على ما جوّزه بعض التناسخية وسماه نسخًا ولا إلى نبات كما جوزه بعض آخر منهم وسماه فسخًا ولا إلى جماد على ما جوزه الآخرون وسموه رسخًا ولا إلى جرم

(قوله: أما على سبيل الاجتماع إلخ) أي اجتماع نفسين في بدن واحد أو بدنين لنفس واحد فإن كليهما باطل بحكم الضرورة كما سبق آنفًا.

(قوله: واللازم باطل إلخ) قد يمنع بطلان تذكر بعض الأحوال فإني سمعت من بعض القائلين بالتناسخ أن الإنسان كثيرًا ما يرى شيئًا لم يره في هذا البدن وهو مؤتلف به بحيث يعتقد أنه رآه مرة أخرى وما ذلك إلا لأنه رآه في بدن آخر فليتأمل.

(قوله: والكل في حيز المنع إلخ) وأيضًا لا يجوز أن يكون المزاج وحصول استعداده مقتضيًا لتعلق النفس وإن كانت بذاتها موجودة قبل حدوث ذلك المزاج كما صرح في شرح المقاصد بقوله يجوز أن يكون المشروط بالمزاج تعلق النفس بالبدن لا وجودها فافهم.

....

سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة كما ذكره المصنف في شرح المقاصد **(وعلى غاية التناسخية أنه)** لو لم تتعلق بالبدن لكانت معطلة و**(لا تعطل في الوجود)** وكلتا المقدمتين ممنوعتان كما مر **(وإن شأن النفوس)** وما جبلت عليه **(الاستكمال)** ولا استكمال للنفس إلا بالتعلق لأن ذلك شأنها وإلا كانت عقلًا لا نفسًا وردّ بأنه ربما كان الشيء طالبًا لكماله ولا يحصل له لعدم الأسباب.

ويكفي في الامتياز أنها في حصول كمالها محتاجة إلى البدن بخلاف العقل **(وما ثبت بالشرع من المسخ والحشر ليس من المتنازع)** لأن المسخ هو أن تتبدل صور الأبدان والحشر هو أن تجتمع الأجزاء الأصلية بعد تفرقها فيرد إليها النفوس والمتنازع هو أن تتعلق النفوس بعد مفارقتها الأبدان بأبدان أخر في الدنيا للتدبير والتصرف والاستكمال **(وما يقال من أن النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول و)** النفوس **(المتوسطة تتعلق)** للاستكمال **(بأجرام سماوية أو أشباح مثالية)** متوسطة بين عالم العقل والحس **(و)** النفوس **(الناقصة)** تتعلق **(بأبدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الأخلاق و)** فيما **(تمكنت)** فيها **(من الهيئات)** معذبة بما يلقى فيها من الهوان والذل مثلًا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والمعجب بالطاوس والشرير

(قوله: وعلى غاية التناسخية إلخ) أي ليس للفرقة التناسخية دليل يعتد به على معتقدهم وغاية ما تمسكوا به في ذلك أنه إلخ. فظهر أن لفظة على من تحريف النساخ يدل عليه عبارة المقاصد حيث قال وغاية متشبثهم إلخ فتدبر.

(قوله: لو لم تتعلق بالبدن إلخ) اي ببدن آخر بعد المفارقة من بدنها.

(قوله: ورد بأنه ربما كان إلخ) يعني سلمنا أن شأن النفس الاستكمال أي طلب الكمال لكن لا نسلم أن طلب كمالها مشروط بتعلق البدن بل المشروط به حصول كمالها بالفعل وهو ليس من شأنها حتى يمتنع انفكاكه عنها.

(قوله: ويكفي في الامتياز إلخ) والحاصل أن امتيازها عن العقول ليس بأنها دائمًا في حصول الكمال المحتاج إلى البدن بل بأنها عند حصول الكمال محتاجة إلى البدن بخلاف العقول فإنها ليست محتاجة إليه أبدًا.

....

بالكلب وتكون **(متدرّجة في ذلك)** بحسب الأنواع والأشخاص أي تترك بدنًا إلى بدن هو أدنى في تلك الهيئة المناسبة مثلًا تتعدى نفس الحريص من الخنزير إلى ما دونه في ذلك **(إلى أن تتخلص من الظلمات مجرد حكاية)** لا يدل عليه دليل ثم النفوس سواء جعلناها مجردة أو مادية حادثة عندنا لكونها أثر القادر المختار **(والثابت بالشرع بقاؤها ووافقت الحكماء)** على ذلك **(بناء على استنادها إلى القديم)** إما **(استقلالًا)** فتكون أزلية وما ثبت قدمه امتنع عدمه **(أو بشرط حادث)** كالمزاج فلا تكون أزلية لكنها أبدية لأن ذلك شرط **(في الحدوث دون البقاء)** وعليه منع ظاهر.

(و) بناء أيضًا على **(أن قوة الفناء)** والفساد **(بمعنى إمكانه الاستعدادي تفتقر إلى محل)** والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع أن تكون بعينها محلًا لقوة الفناء لأن القابل يبقى مع المقبول ومحال أن يكون الباقي بالفعل باقيًا مع الفناء

(قوله: لا يدل عليه دليل إلخ) وهؤلاء من أهل التناسخ ينكرون المعاد الجسماني وكون الجنة والنار داري ثواب وعقاب فيجعلون المعاد عبارة عن مفارقة الأرواح عن الأبدان فقط والجنة عبارة عن ابتهاج النفس بكمالاتها والنار عن تعلقها بأبدان حيوانات تناسبها على ما فصل وبعض المنتمين منهم إلى دين الإسلام يروّجون هذا الرأي بعبارات مهذبة وإشارات مستعذبة ويصرفون إليه بعض الآيات الواردة في أصحاب النار افتراء على الله واجتراء على رسوله على ما هو دأب الملاحدة والزنادقة ومن يجري مجراهم من مبتدعي زماننا خذلهم الله ودمرهم تدميرًا وأوصلهم إلى جهنم وساءت مصيرا.

(قوله: لأن ذلك شرط في الحدوث إلخ) وذلك كما في المعدات.

(قوله: وعليه منع ظاهر إلخ) هو أنا لا نسلم أن ذلك يستلزم البقاء غايته أنه لا ينافيه والمطلوب هو الأول.

(قوله: ومحال أن يكون الباقي إلخ) فلا تكون النفس ولا شيء من المجردات قابلة للفناء والفساد وإنما يكون ذلك في الصور والأعراض ويكون القابل فيها هي المادة الباقية.

....

وإنما فسر القوة بالإمكان الاستعدادي لأنها بمعنى الإمكان الذاتي لا تقتضي وجود المحل فلا تغفل.

فصل لا نزاع في أن مدرك الكليات من الإنسان هو النفس

لا نزاع في أن مدرك الكليات من الإنسان هو النفس وأما **(مدرك الجزئيات)** على وجه كونها جزئيات فهو **(عندنا)** أيضًا **(النفس لأنها الحاكمة بها وعليها)** لأن ما يشير إليه كل أحد بقوله أنا وهو معنى النفس يحكم بأن هذا الشخص من أفراد الإنسان وأنه ليس هذا الفرس وإن هذا الضاحك هو هذا الكاتب إلى غير ذلك من الحكم بين الكلي والجزئي أو بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لا بد أن يدركهما **(و)** لأن كل نفس تعلم بالضرورة أن **(لها السمع والإبصار)** وإن كانا باستعمال الآلة وهما إدراك الجزئيات.

(وعند الفلاسفة الحواس للقطع بأن الإبصار للباصرة) وأن السمع للسامعة والذوق للذائقة والشم للشامّة واللمس للامسة **(وأن آفتها)** أي الباصرة **(آفة له)** أي للإبصار وكذلك في الباقي بالتجربة فلو لم يكن مدرك الجزئيات الحواس لما كان الأمر كذلك.

(و) للقطع بأن **(ما يمتنع ارتسامه في المجرد)** من أشياء ذوات أوضاع ومقادير **(كثيرًا ما يتخيل)** فلا يكون مدركه النفس المجردة **(والقول بأنها)** أي النفس **(لا**

(قوله: لا يقتضي وجود المحل إلخ) لأنه أمر اعتباري بخلاف الإمكان الاستعدادي فإنه وجودي يقتضي محلًّا كما سبق فإن قيل قد سبق أن الحدوث أيضًا يقتضي مادة وإذا كفت المادة التي تتعلق بها النفس من غير حلول لحدوثها فلم تكف لفنائها أجيب بأن استعداد نحو بدن الجنين بما له من اعتدال المزاج لأن يفيض عليه من المبدأ نفس مدبرة معنى معقول وأما استعداده ببطلان ذلك الاعتدال لأن ينعدم ذلك المدبر بالمرة فمعنى غير معقول غايته أن يستعد بذلك لانعدام ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضي فناءه بالمرة ولعل قوله فلا تغفل إشارة إلى هذا ولكن أقول فيه تأمل فليتأمل جدًّا.

(قوله: فلا يكون مدركه النفس المجردة) لما سبق أنه لا بد في الإدراك على

....

تدرك الجزئيات بالذات بل بالآلات) كما صرح به المتأخرون **(يرفع النزاع)** في أن المدرك لها هو النفس أو الحواس **(إلا أنه يقتضي أن لا يبقى إدراك الجزئيات عند فقد الآلات)** ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط **(والشريعة بخلافه)** فإنها تجوّز إدراك الجزئيات وإن فقدت الحواس مع أن صورة الجزئي حينئذ إما أن تكون حاصلة في النفس المجردة فيلزم ارتسام ذي وضع ومقدار في المجرد عنهما أو لا بل تكون في الآلة فقط.

فلا بد من تحقيق أنه أية حالة تحصل للنفس حينئذ نسميها إدراكًا وأنها إن

أصولهم من ارتسام المدرك في المدرك وارتسام ذوات المقادير والأوضاع في المجردات ممنوع فتدبر.

(قوله: في أن المدرك لها هو النفس أو إلخ) يعني يمكن حينئذ أن يقال أراد المتكلمون من إثبات إدراك النفس للجزئيات أنها مدركة لها لا بنفسها بل بتوسط الآلات وأراد الفلاسفة من نفي إدراكها لها أنها ليست مدركة لها بنفسها بل بتوسط الآلات فيرتفع النزاع بين الفريقين.

(قوله: فإنها تجوز إدراك الجزئيات إلخ) أقول لم لا يجوز أن يكون المراد من ارتفاع النزاع بين الفريقين ارتفاعه في إثبات إدراك الجزئيات للنفس ونفيه عنها لا ارتفاع النزاع مطلقًا فحينئذ يجوز أن يبقى النزاع بينهما في المراد من الآلات المتوسطة بأن يريد الفلاسفة منها الأسباب والشروط الحقيقية التي يلزم انتفاء المشروط بانتفائها على قاعدتهم الواهية ويريد المتكلمون منها الأسباب والشروط العادية على أصلهم الصحيح فلا يكون حينئذ مخالفًا للشريعة المطهرة فتبصر.

(قوله: فلا بد من تحقيق أنه أي حالة تحصل إلخ) هذا حاصل إشكال قال المصنف في شرح المقاصد أنه باق هنا وأقول يمكن الجواب عنه بأن الحالة التي لا بد منها للنفس عند الإدراك هي حضور المدرك عندها وذلك لا يكون إلا بارتسام الصورة ضرورة أن حصول المدرك في حد ذاته من غير حضور صورته عند المدرك لا يكفي في الإدراك وهذه الحالة حاصلة للنفس عند إدراكها للجزئيات أيضًا لأن

....

كانت إضافة مخصوصة فلم لا يكفي ذلك في إدراك الكليات من غير افتقار إلى الصورة فتأمل.

فصل في بيان قوى النفس

(فصل) في بيان قوى النفس لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغيير والفعل كما مر كذلك يطلق على مبدأ التغير والانفعال إذا عرفت هذا فاعلم أن **(قوة النفس باعتبار)** كونها مبدأ لتغيرها و**(تأثرها من المبدأ للاستكمال)** بالعلوم والإدراكات **(تسمى عقلًا نظريًّا و)** المشهور أن **(مراتبه أربع)**:

الأولى **(العقل الهيولاني الذي شأنه الاستعداد المحض)** للإدراكات من غير حصول شيء منها بالفعل سميت بالهيولاني تشبيهًا بالهيولى الخالية في نفسها عن الصور القابلة هي لها.

(و) الثانية **(العقل بالملكة الذي له استعداد)** تحصيل **(النظريات بحصول**

الارتسام أعم من أن يكون في نفس النفس أو في آلاتها والجزئيات المادية لامتناع ارتسامها في المجردات دون الماديات لزم في حضورها عند النفس ارتسامها في آلاتها والكليات لامتناع ارتسامها في الماديات دون المجردات لزم في حضورها عندها ارتسامها في نفس النفس لا في آلاتها فلم يلزم المحذور الذي هو ارتسام المادي في المجرد أو عكسه ولا الالتجاء في حصول الإدراك إلى القول بالإضافة من غير ارتسام حتى يلزم التحكم في الفرق بين إدراك الكليات والجزئيات ولعل الأمر بالتأمل للإشارة إلى ما ذكر فتدبره فإنه لا تجده لغيرنا.

(قوله: والمشهور أن مراتبه إلخ) وذلك لأن النفس إما أن تكون لها قوة استعداد والاستعداد إما ضعيف فالعقل الهيولاني أو متوسط فالعقل بالملكة أو قوي فالعقل بالفعل وأن يكون لها قوة كمال فهي العقل المستفاد واختلفت عباراتهم في أن المذكورات أسامي للاستعدادات والكمال أو للقوى التي هي مبادئها أو للنفس باعتبار اتصافها بها وعبارة المصنف هنا صريحة في أن الثلاثة الأول اسم للقوى والرابعة أعني العقل المستفاد اسم لنفس الكمال حيث فسره بقوله حضور النظريات

(قوله: فتأمل إلخ) وجهه أنه لا بد في الإضافة من وجود المضاف إليه والكليات لا

الضروريات) سميت بالملكة لأنها حصل لها بسبب تلك الضروريات ملكة الانتقال إلى النظريات وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافًا عظيمًا بحسب اختلاف درجات الاستعدادات.

(و) الثالثة (**العقل بالفعل الذي له التمكن في استحضار النظريات)** متى شاء **(من غير افتقار إلى)** تجشم **(كسب جديد)** لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات سميت به لشدة قربه من الفعل **(و)** الرابعة **(العقل المستفاد)** من العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة إلى ما لها من الكمالات **(الذي هو حضور النظريات عند المشاهدة)** بحيث لا تغيب أصلًا **(وباعتبار تأثيرها)** عطف على قوله باعتبار تأثرها **(في البدن للتكميل)** أي تكميل جوهر البدن وإن كان ذلك أيضًا عائدًا إلى تكميل النفس من جهة أن البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل **(يسمى عقلًا عمليًّا وهي قوة الاستنباط)** بها يتمكن الإنسان من استنباط الصناعات **(والتصرف)**

إلخ. لا بما له ذلك الحضور فههنا نوع اضطراب فتدبر.

(قوله: والثالثة إلخ) فما نقل عن المواقف من أنه فسرها بما فسر به الثانية مخالف لعبارة القوم.

(قوله: وإن كان ذلك أيضًا عائدًا إلخ) أي وإن كان تكميلها لجوهر البدن بتأثيرها فيه عائدًا إلى تكميلها لنفسها فإن البدن آلة وتكميل الآلة عائد إلى تكميل ذي الآلة فإضافة التكميل إلى النفس في قوله إلى تكميل النفس إضافة المصدر إلى المفعول والفاعل محذوف والظاهر من السياق أنه النفس أيضًا كما صرحنا به ولا حجر في اتحاد الفاعل والمفعول لأن التغاير الاعتباري كاف ويمكن أنه المبدأ الذي تأثرت منه النفس ولا يبعد أن يقال إن لفظ أيضًا يرجح هذا فتدبره فإنه دقيق.

(قوله: من استنباط الصناعات إلخ) المراد من هذا الاستنباط هو استخراجها العملي لا العلمي وإلا لم يتميز عن العقل النظري فحينئذ يكون قوله والتصرف في موضوعاتها إلخ عطف تفسيرها للاستنباط فافهم.

وجود لها في الخارج فإذا لم تكن موجودة في الذهن لزم وجود الإضافة بدون المضاف إليه فافهم اهـ. منه.

في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز المصالح التي يجب الإتيان بها عن المفاسد التي يجب الاجتناب عنها **(لانتظام أمر المعاش والمعاد)** بذلك **(ويتفرع على الأول)** أي العقل النظري **(الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الأشياء)** تصورًا كانت أو تصديقًا **(كما هي)** عليه في نفس الأمر فخرجت الجهليات المركبة **(بقدر الطاقة البشرية)** قيد به إما للإشعار بأنه ليس المراد أن الحكمة معرفة جميع الأشياء كما يشعر به الجمع المحلى باللام بل معرفتها بمقدار ما عليه البشر فإنّ معرفة الجميع ليست في وسعه وإما للإشارة إلى أنه لا يلزم أن تكون تلك المعرفة واصلة إلى أعلى المراتب أعني مرتبة حق اليقين بل بقدر الطاقة واصلة إلى ذلك أم لا **(و)** يتفرع على **(الثاني)** العملي **(الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالأمور على ما ينبغي)** أي على الوجه الذي يقتضيه العقل السليم **(كذلك)** أي بقدر الطاقة البشرية والتقييد به هنا كالتقييد فيما سبق وفسروا الحكمة على ما يشمل القسمين بأنها خروج النفس من القوة إلى الفعل في كمالها الممكن علمًا وعملًا إلا أنه لما كثر الخلاف في شأن الكمال وفي كون الأشياء كما هي والأمور على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة أنه على هدى من الله تعالى فكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الأحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما ذهب إليه أهل التحقيق من أن الحكمة المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩] هو الفقه.

(ومن ههنا يقال إن الفقه اسم للعلم والعمل جميعًا وقد) تقسم الحكمة المفسرة

(قوله: أعلى المراتب إلخ) فإن مراتب اليقين ثلاث الأولى علم اليقين والثانية عين اليقين والثالثة حق اليقين وهي أعلاها كما فصل في محله.

(قوله: على ما يشمل القسمين إلخ) أعني الحكمة النظرية والحكمة العملية بالتفسيرين السابقين.

(قوله: وقد تقسم الحكمة المفسرة. إلخ) أي الحكمة النظرية المتفرعة من العقل النظري المفسرة بمعرفة الأشياء والعلم بها على ما هي إلخ.

....

بمعرفة الأشياء كما هي إلى النظرية والعملية و(**يقال العملية**) حينئذ (**لمعرفة ما يتعلق باختيارنا**) وقدرتنا وغايتها العمل وتحصيل الخير ويقال النظرية لمعرفة غير ذلك وغايتها إدراك الحق وكل منهما ما ينقسم بالقسمة الأولية إلى ثلاثة أقسام فالنظرية إلى الإلهي والرياضي والطبيعي لأنها إن كانت علمًا بأحوال الموجودات من حيث التعلق بالمادة تصورًا ووجودًا فهو العلم الطبيعي أو وجودًا لا تصورًا فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح وغير ذلك مما يتعلق بالمادة ويفتقر إليها في الوجود دون التصور وإن كان من حيث عدم التعلق بها لا في الوجود ولا في التصور فالإلهي ويسمى العلم الأعلى وما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك والعملية إلى علم تهذيب الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدن (**فـ**) ـإنها (**إن تعلقت بإصلاح شخص**) بانفراده (**فـ**) ـعلم (**تهذيب الأخلاق أو**) تعلقت بإصلاح (**أهل المنزل فـ**) ـعلم (**تدبير المنزل أو**) بإصلاح (**أهل المدينة فـ**) ـعلم (**سياسة المدن**) ثم إن الخلق وهو ملكة يصدر عن النفس بسببها أفعال بلا رؤية كمن يكتب شيئًا من غير أن يفكر في حرف حرف كما مر ينقسم إلى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال ورذيلة هي مبدأ لما هو نقصان والنفس

(**قوله: إلى النظرية والعملية إلخ**) العملية بالمعنى الأول عبارة عن الإقدام على الأعمال والقيام بها ومتفرعة عن العقل العملي سميت عملية للتفرع المذكور أو لكونها عبارة عن القيام بالأعمال بخلاف العملية بهذا المعنى فإنها عبارة عن معرفة الأعمال الاختيارية ومتفرعة عن العقل النظري سميت عملية لأن غايتها العمل فهما متباينان وأما النظرية بكلا المعنيين فعبارة عن المعرفة إلا أنها بالمعنى الأخير أخص منها بالمعنى الأول.

(**قوله: وكل منهما إلخ**) أي من النظرية والعملية بالمعنيين الأخيرين اللذين هما قسمان من النظرية بالمعنى الأعم السابق أعني معرفة الأشياء إلخ.

(**قوله: وما بعد الطبيعة**) لتأخره عن الطبيعي في آداب التعليم والتعلم ويسمى ما قبل الطبيعة أيضًا لتقدمه بشرف الموضوع.

....

الناطقة تحتاج في تدبير البدن إلى ملكات وقوى ثلاث قوة بها تعقل المحتاج إليه في التدبير وتسمى قوة عقلية ملكية وقوة بها تجذب النافع للبدن وتسمى قوة شهوية بهيمية وقوة تدفع بها الضار له وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل من القوى الثلاث أوساط هي فضائل وأطراف هي رذائل ولكل من الفضائل والرذائل أصول وفروع **(وأصول الأخلاق الفاضلة)** التي هي الأوساط ثلاثة أحدها **(اعتدال القوة الشهوية)** البهيمية **(وهي العفة و)** ثانيها اعتدال القوة **(الغضبية)** السبعية **(وهي الشجاعة و)** ثالثها اعتدال القوة **(النطقية)** الملكية **(وهي الحكمة)** التي هي ملكة يصدر عنها أفعال متوسطة بين أفعال الجربزة والغباوة فالحكمة بهذا المعنى غيرها بالمعنى

(قوله: أفعال متوسطة بين أفعال الجربزة إلخ) المراد من الأفعال هنا الإدراكات كما يصرح به تفسيرها الأخير أعني قولهم كيفية راسخة هي مبدأ إدراك الحقائق والتمييز بين الصالح والفاسد متوسطة بين الجربزة والغباوة فتأمل.

(قوله: فالحكمة بهذا المعنى غيرها إلخ) ومغايرتها للحكمة العملية بمعنى القيام بالأمور إلخ.

وللنظرية بمعنى معرفة الأشياء إلخ ولمطلق الحكمة بمعنى خروج النفس من القوة إلى الفعل في كمالها إلخ ظاهر وأما مغايرتها للنظرية بمعنى مبدأ معرفة الأشياء إلخ فلأنها أخص منها فتبصر ويحتمل أن هذه القوة النطقية هي المدركة التي سبق أنها تخص من بين أنواع الحيوان بالإنسان لأنها المدركة للكليات ثم اعلم أن ههنا فائدة ينبغي التنبيه عليها وهي أنهم ذكروا أنه تظهر من النفوس الإنسانية غرائب تنقسم على ثلاثة أقسام:

الأول ما يتعلق بأفعال النفس.

والثاني ما يتعلق بإدراكاتها حالة النوم.

والثالث ما يتعلق بإدراكاتها في اليقظة.

بيان الأول: هو أن للنفس كما مر تأثيرًا في البدن كما للجواهر العالية المجردة في عالم الكون والفساد وليس ذلك التأثير في البدن مقصورًا على جهة أنها منطبعة

....

السابق **(ومجموعها العدالة)** وهي أفضل من كل واحد من أجزائها الثلاثة لا من

فيه بل هو لعلاقة عشقية بينهما أيضًا فحينئذ لا يبعد أن يكون لها قوة تقوى بها على التأثير في بدن آخر أيضًا في حيوان آخر بل في أجسام أخر لمناسبة لها ببدنها على وجه خاص فلا يبعد أن تقدر بها على تحريك وتسكين وتكثيف وتخلخل يتبعها سحب ورياح وصواعق وزلازل وينبوع ماء وجريان عين ونحو ذلك وكذا على إهلاك بدن أو إزالة مرض أو دفع مؤذ أو غير ذلك ثم أمثال هذه إذا صدرت عن نفس شريفة فإن كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزة وإلا فكرامة وقد تكون في بعض النفوس خاصية تحدث فيما أعجبها أذى ظاهرًا وهو الإصابة بالعين وقد تستعين النفس في أحداث تلك الغرائب بمزاولة أعمال مخصوصة وهي السحر وقالوا لا تجامع إلا النفس الشريرة أو بقوى بعض الأرواح وهو العزائم أو بالأجرام الفلكية وهي دعوة الكواكب أو بالنسبة الرياضية وهي الحيل الهندسية أو بتمزيج بعض القوى السماوية بالأرضية وهي الطلسمات أو بالخواص العنصرية وهي النيرنجات وقد يتركب بعض هذه مع بعض آخر كجر الأثقال ونحوه.

وبيان الثاني: أن النفس لاشتغالها بالتفكر فيما تورد عليها الحواس قلما تفرغ للاتصال بالجواهر المجردة العالية لكن عند ركود الحواس بسبب انخناس الروح العامل لقوة الحس في النوم قد تتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها ما في الجواهر من صور الأشياء سيما ما هو لائق بتلك النفس من أحوالها وأحوال ما يقرب منها من الأهل والولد والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية في نفسها وقد تكون كلية تتخيلها المتخيلة بصور جزئية ثم تنتقل من الخيال إلى الحس المشترك فإن كانت باقية على حالها بحيث لا تفاوت بينها وبين ما في المتخيلة أصلًا أو إلا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وإلا فإن كانت هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما إذا صور المعنى بصورة لازمة أو ضده فهي رؤيا تعبير وإن لم تكن هناك مناسبة يوقف عليها فهي أضغاث أحلام.

وبيان الثالث أن النفس قد تكون كاملة القوة تفي بالجانبين المتجاذبين فلا

....

الحكمة المفسرة بمعرفة الأشياء كما هي إذ لا كمال أشرف من معرفة الله تعالى وصفاته والاطلاع على حقائق مخلوقاته وأحوالها وليست بهذا المعنى داخلة في العدالة **(ولكل منها)** أي من الأخلاق الفاضلة التي هي العفة والشجاعة والحكمة **(طرفا إفراط وتفريط هما رذيلة فللعفة الخمود)** الذي هو تفريط **(والفجور)** الذي هو إفراط **(وللشجاعة التهوّر)** الذي هو إفراط **(والجبن)** الذي هو تفريط **(وللحكمة الجربزة)** التي هي إفراط **(والغباوة)** التي هي تفريط وهذه الأطراف الستة أصول الرذائل وفروع كل من الفضائل والرذائل مذكورة في كتب الأخلاق.

يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادئ العالية وإن المتخيلة أيضًا تكون قوية قادرة على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فحينئذ لا يبعد أن يقع لمثل هذه النفس في اليقظة اتصال بالمبادئ وينطبع فيها صور بعض المغيبات ثم يفضي الأمر إلى المتخيلة ثم ينتقل إلى الحس المشترك وربما يكون ذلك بسماع صوت أو بخطاب من إنسان أو ملك أو جن أو يرد مكتوبًا على لوح وقد تكون مشاهدة تلك المغيبات لا لشرف النفس وكمال قوتها بل بفساد في آلاتها كما في مرض أو جنون وقد تكون بالرياضات المضعفة للقوى العائقة عن اتصالها بالمبادئ وكل ذلك من الأسباب المؤثرة عند الفلاسفة والعادية عندنا هذا مجمل ما فصله المصنف في كتبه ثم إن الجمهور على أنه ليست لغير الإنسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وذهب بعض إلى أنه لا يعرف وجودها لها لعدم الدليل ولا يقطع بانتفائها لقيام الاحتمال.

وذهب آخرون إلى ثبوتها لها تمسكًا بالمعقول والمنقول أما المعقول فهو أنه يشاهد منها أفعال غريبة يعجز عنها أكثر العقلاء فتدل على أن لها إدراكات كلية وتصورات عقلية وأما المنقول فكقوله تعالى: ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾ [النور: ٤١] الآية. ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨] الآية ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ﴾ [النمل: ٢٢] الآية. ﴿ٱدْخُلُوا۟ مَسَٰكِنَكُمْ﴾ [النمل: ١٨] الآية. ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] الآية.

....

(البحث الثاني) من المقالة **(في العقل احتجوا على وجوده بأن أول المخلوقات)** صادر عن الباري تعالى وهو واحد من جميع الجهات والصادر عن الواحد لا يكون إلا واحدًا فأول المخلوقات **(لا يجوز أن يكون جسمًا لتركبه)** لما مر **(ولا)** يجوز أيضًا أن يكون **(هيولى أو صورة للزوم)** وجود كل منهما عند وجود الأخرى فلو كان أول المخلوقات إحداهما لزم أن تكون هي فاعلة للأخرى وإلّا لزم وجود إحداهما بدون الأخرى و**(فاعلية إحداهما للأخرى)** محال أما المادة فلأن شأنها القبول دون الفعل وأما الصورة فلأنها إنما تكون فاعلة بمشاركة المادة فيلزم تقدم المادة على نفسها **(ولا عرضًا لافتقاره إلى غير فاعله)** أيضًا لامتناع وجوده بدون المحل فالمحل إما معلول للواجب فيلزم صدور الكثير أعني العرض والمحل عن الواحد الحقيقي وإما للعرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه **(ولا نفسًا لـ)** ـأن أول المخلوقات يكون مستقلًّا بإيجاد ما بعده و**(أنها لا تستقل بإيجاد ما بعدها)** بل فعلها مشروط بالبدن فالبدن إما مفعول الواجب فيلزم صدور الكثير عن الواحد أو النفس فيلزم تقدم الشيء على نفسه فأول المخلوقات يجب أن يكون جوهرًا مجردًا في ذاته وفعله وهو المعني من العقل **(و)** احتجوا عليه أيضًا **(بأن علة أول الأجسام لا بد أن تشتمل على كثرة لئلا يتعدد أثر الواحد)** الحقيقي فلا يكون الواجب علة لها **(و)** لا بد أيضًا **(أن يستغني في ذاته وفعله عن الجسمية لئلا يفضي إلى تقدم الشيء)** وهو الجسم **(على نفسه)** ولا شيء من الممكنات سوى العقل بمستغن عن الجسمية فلا بد أن تكون عقلًا أما عدم استغناء الجسم والعرض عنها فظاهر وأما النفس فلأن فعلها مشروط بالجسم وأما الهيولى والصورة فلأن كلًّا منهما لا يوجد بدون الأخرى ومجموعهما جسم هذا وردّ الوجهين ظاهر مستغن عن البيان.

(قوله: ورد الوجهين ظاهر إلخ) فإنه اعترض عليهما بمنع بعض مقدماتهما فقيل لا نسلم امتناع صدور الكثرة عن الواحد وقد تكلمنا عليه فيما مر ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون مختارًا يصدر عنه الكثرة بواسطة إرادته وأيضًا لا نسلم أن أول ما يصدر عن الواجب لو لم يكن عقلًا يلزم أن يكون أحد الأمور المذكورة لم لا يجوز

....

(و) احتجوا أيضًا **(بأن دوام حركات الأفلاك ليس إلا)** لطلب شيء لأنها إرادية بزعمهم ولا يجوز أن يكون محسوسًا لأن طلب المحسوس إما لجذب الملائم أو دفع المنافر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد ويمتنع الخرق والالتئام والكون والفساد على الأفلاك فتعين أن يكون معقولًا معشوقًا لها لأن دوام الحركة الإرادية إنما يكون لفرط طلب تقتضيه محبة مفرطة هي العشق فالطالب إما أن يريد نيل ذاته أو صفاته أو نيل شبه أحدهما لما كان له تعلق بالمعشوق لكن دوام الطلب إنما يكون **(لنيل شبه دائم)** بتعاقب الأفراد لا إلى نهاية **(غير مستقر)** بحيث ينقضي شبه ويحصل آخر **(بمعقول)** في ذاته أو صفته متعلق بشبه **(كامل)** هذا المعقول **(بالفعل)** ولهذا يطلب ويعشق ويكون بحيث **(لا تتناهى كمالاته)** الباعثة لدوام الحركة **(وإلا)** يكن لنيل شبه كذلك فإما أن يكون لنيل ذات المعقول أو صفته ويكون لنيل شبه بأحدهما غير دائم أو مستقر وعلى التقادير إما أن يكون النيل حاصلًا أولا. وعلى الأول **(يلزم الانقطاع)** أي انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وانقطاع الحركة محال لأنها علة وجود الزمان وعلى الثاني لا بد من اليأس فيلزم الانقطاع أيضًا

أن يكون صفة من صفاته ويصدر الكثرة عنها أو عن الذات بواسطتها وأيضًا لا نسلم أن المعلول الأول يجب أن يكون علة لما بعده لجواز أن يكون واسطة وأيضًا لا نسلم أن البدن شرط لفاعلية النفس بل هو علة لإدراكها تأمل فإن قيل فتكون حينئذ مستغنية عن المادة في ذاته وفعله ولا نعني بالعقل سوى هذا أجيب بأن المدعي إثبات جوهر مفارق في ذاته وفعله الإيجادي والإدراكي معًا فإذا جاز أن يكون الصادر الأول مستغنيًا عن المادة في فعله الإيجادي دون الإدراكي فلا يخلو إما أن يشترط في النفس الافتقار إلى المادة في الإدراك فقط كان ذلك الصادر نفسًا أو فيه وفي الإيجادي معًا لم يكن عقلًا ولا نفسًا وعلى التقديرين لا تتم الدعوى المذكورة.

(قوله: فتعين أن يكون معقولًا إلخ) أقول هذا ممنوع إذ لا يلزم من عدم كون ذلك الشيء محسوسًا كونه معقولًا لجواز أن يكون نفسًا اللهم إلا أن يراد بالمحسوس أعم من أن يكون محسوسًا في ذاته أو متعلقًا بالمحسوس فتدبره جدًّا.

....

(أو) دوام **(طلب المحال)** على أن نيل الصفة فقط محال لامتناع انفكاكها عن المحل **(وليس هو)** أي ذلك المعقول **(الواجب)** لذاته **(وإلا لم تختلف الحركات)** لامتناع تعدد الواجب **(فتعين العقل)** واعترض عليه بأنا لا نسلم أن حركات الأفلاك إرادية ولا وجوب دوام حركاتها ولا أن طلب المحسوس إنما يكون للجذب أو الدفع لم لا يجوز أن يكون لمعرفته ولا استحالة الكون والفساد على الأفلاك ولا أنه يلزم من عدم النيل حصول اليأس لم لا يجوز أن يدوم الرجاء ولا من نيل المعشوق انقطاع الطلب لم لا يجوز أن يكون المعشوق أو حاله أمرًا غير قارّ ينحفظ نوعه بتعاقب الأفراد كما ذكرتم في الشبه هذا ولما فرغ من الاحتجاج على وجود العقل أراد بيان أحكامه فقال **(والعقول جواهر مجردة عن الموادّ في ذاتها وجميع أفعالها)** بخلاف النفس فإنها وإن كانت مجردة في ذاتها عن المادة لكنها مفتقرة إليها في أفعالها **(وزعموا أنها لا تكون أقل من عشرة)** لأن الأول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا إلى آخر الأفلاك الثابتة بالدليل فتكون العقول الصادرة تسعة ومع الأول المصدر عشرة وأما في جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى **(والعاشر)** الذي **(هو)** عقل الفلك الأخير **(المدبر لعالم العناصر)** بحسب الاستعدادات الحاصلة للمواد العنصرية بتجدد الأوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التأثير وإفاضة الكمال لا التصرف الذي للنفوس مع الأبدان **(و)** زعموا **(أنها أزلية)** لما أن كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والأعراض أو يتعلق بها كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك **(منحصرة أنواعها في أشخاصها)** لأن تعدد الأشخاص لا يكون إلا بحسب المواد وما يكتنفها **(جامعة لكمالاتها)** بمعنى أن كمالاتها حاصلة بالفعل لأن الخروج من القوة إلى الفعل لا يكون إلا لما له مادة

(قوله: ولا من نيل المعشوق انقطاع الطلب إلخ) أقول هذا المنع والمنع الذي قبله ومنع وجوب دوام الحركات لا تضر بمطلوبهم فإنّه إذا سلم أن مطلوب الأفلاك بحركاتها هو أمر معقول لا محسوس بالمعنى الأعم الذي مرّ وسلم أنّ ذلك المعقول لا يجوز أن يكون هو الواجب تعين أن يكون عقلًا وهو المطلوب غايته استدراك بعض مقدمات الدليل فتفطنه.

....

(عاقلة لذواتها) لأنها حاضرة بماهياتها عند ذواتها وهو معنى التعقل إذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال وفيه أنه يجوز أن يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس فإن الإحساس إنما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقًا وإلا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وليس كذلك **(و)** عاقلة أيضًا **(لسائر المجردات وجميع الكليات)** لا مكان تعقلها لبراءتها عن اللواحق المانعة وكل ما يصح للعقول فهو حاصل لها بالفعل كما مر.

(و) زعموا **(أنها مباد لكمالات النفوس)** فإن الأخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال يعطي النفوس البشرية كمالاتها والموجب للحركة السرمدية للفلك هو العقل لا بطريق المباشرة وإلا لكان له تعلق بالجسم من جهة التصرف فيه فلم

(قوله: حاضرة بماهياتها عند ذواتها إلخ) أي عند ذواتها المجردة كما صرح به في شرح المقاصد فحينئذ يكون حاصل الكلام أن حضور الماهية كافية في إدراك المدرك لها إن كان المدرك من المجردات فاندفع ما يأتي من قوله وفيه أنه يجوز إلخ وذلك لأن القياس على الحواس قياس مع الفارق ضرورة أنها على تسليم كونها مدركة من الماديات لا المجردات فقوله كما في الحواس إلخ إن أراد به كما في إدراك الحواس قلنا لا نسلم أنها مدركة بل المدرك هو النفس بواسطتها كما مر تحقيقه وإن أراد به كما في إدراك النفس بواسطة الحواس قلنا اشتراط تعقل المدرك بالواسطة بحضور الصورة المغايرة لا يوجب اشتراط تعقله بلا واسطة بذلك.

(قوله: حضور الماهية المغـايرة إلخ) أي المغايرة للماهية الخارجية للمدرك على صيغة اسم المفعول بنحو من المغايرة بحيث لا ينافي القول باتحاد العلم بالمعلوم كما حقق في محله ويمكن أن يراد منها المغايرة لماهية المدرك على صيغة اسم الفاعل فتدبر.

(قوله: وإلا لكانت الحواس إلخ) إنما يتم لو تم أنها مدركة وقد سبق أنها آلات إدراك النفس فافهم.

(قوله: وإلا كانت الحواس إلخ) ويمكن أن يقال إنه مبني على أن الإدراك إنما هو للنفس دون الحواس فإنها آلات محضة لا إدراك لها فضلًا عن إدراك صورها الخارجية اهـ. منه.

يكن عقلًا بل بطريق الإفاضة على النفس المحركة بقوته الغير المتناهية تحريكًا غير متناه على سبيل الوساطة دون المبدئية لامتناع صدور غير المتناهي عما يتعلق بالأجسام ما لم يكن مستمدًا من مبدأ عقلي غير متناهي القوة **(و)** أنها مبادئ **(الأجسام)** لما مر من أن علة الأجسام لا بد أن تشتمل على كثرة فلا يكون الواجب وأن يستغني في ذاته وفعله عن الجسمية فلا يكون نفسًا أو عرضًا أو جسمًا أو شيئًا من أجزائه.

(و) لا شك أن للعقل وجودًا وإمكانًا في نفسه ووجوبًا بالغير فزعموا أنه **(يصدر عن)** العقل **(الاول باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار إمكانه جسم)** إسنادًا للأشرف إلى الأشرف وهكذا من الثاني عقل ونفس وفلك إلى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الأفلاك ثم تدبير عالم العناصر إلى العقل العاشر لأنها ليست متفقة الحقيقة حتى يلزم عدم اختلاف آثارها **(وزعموا أن الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية)** ولذلك جعل هذا البحث من مباحث العقول.

(و) زعموا **(أن الجن أرواح)** هي جواهر **(مجردة لها تصرف)** وتأثير **(في**

(قوله: بقوته الغير المتناهية إلخ) أي قوة العقل فهو متعلق بالإضافة لا بالمحركة لئلا يوهم كون العقل آلة للنفس.

(قوله: تحريكًا إلخ) الأولى جعله معمولًا للإضافة أيضًا دون المحركة.

(قوله: على سبيل الوساطة إلخ) أي وساطة النفس للعقل وكونها آلة له في ذلك التحريك الغير المتناهي لأن تكون النفس مبدءًا مستقلًا فيه لامتناع صدور إلخ إذا ظهر ذلك ظهر أن في العبارة نوع تقيد فتأمل.

(قوله: لأنها ليست متفقة الحقيقة إلخ) إشارة إلى جواب ما أورد من أن العقل إذا كان له الجهات الثلاث التي يصدر بها فلك ونفس وعقل آخر كان اللازم أن يصدر من العاشر أيضًا ما ذكر وهكذا إلى غير النهاية فلم تنحصر العقول في عدد فضلًا عن العشرة وحاصل الجواب ظاهر لكن يبقى أنه إذا كانت مختلفة بالنوع فما وجه انقطاع سلسلة العقول والأفلاك عند العاشر دون ما قبله فليتفطن.

....

الأجسام العنصرية) من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بأبدانها كما قال في شرح المقاصد **(و)** إن **(الشياطين هي القوى المتخيلة)** في أفراد الإنسان من حيث استيلاؤها على القوى العاقلة وصرفها من جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية إلى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم أن النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الأبدان إن كانت خيرة فهي الجن أو شريرة باعثة على الشرور والقبائح فهي الشياطين **(و)** وزعموا **(أن لكل فلك روحًا)** أي نفسًا **(كليًّا)** يدبر أمره **(ينشعب)** ويفيض **(منه أرواح)** ونفوس **(كثيرة)** متعلقة بأجزائه كما أن النفس الإنسانية تدبر أمر البدن الإنساني ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو قال في شرح المقاصد وعلى هذا يحمل قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا﴾ [النبأ: ٣٨] وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ﴾ [الزمر: ٧٥] **(والمدبر لأمر العرش يسمى بالنفس الكلية)** والروح الأعظم **(و)** زعموا أن **(لكل)** نوع **(من أنواع الكائنات)** من الأيام والساعات والبحار والمفاوز وأنواع النبات وغير ذلك **(روحًا يدبر أمره يسمى بالطباع التام)** لذلك النوع يحفظه عن الآفات والمخافات فيظهر أثره في النوع ظهور أثر النفس الإنسانية في الشخص

(قوله: يحفظه عن الآفات والمخافات إلخ) أقول المثل الأفلاطونية عبارة عن هذه الأرواح المجردة الكلية والجزئية المدبرة لأنواع الكائنات وأجزائها فهي غير عالم المثال وقد يقال إنها عبارة عنه ثم عالم المثل الذي ذهب إليه المتألهون من الحكماء وكثير من المكاشفين عالم بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة بينهما بمعنى أنه ليس بتجرد المجردات ولا بكثافة الماديات قالوا إن فيه لكل موجود من المجردات والأجسام والأعراض حتى الحركات والسكنات والهيئات والطعوم والروائح مثالًا قديمًا بذاته معلقًا لا في محل ومادة يظهر للحس بمعونة مظهر من المظاهر كالخيال والمرآة والهواء والماء وهو عالم مقداري عظيم القسمة لا تحصى مدته من جملتها مدينة جابلقا ومدينة جابلسا لا يحصى ما فيهما من الخلائق والعجائب وعدوا نحو الملائكة والجن من هذا العالم وبنوا عليه أمر المعاد والمنامات وكثيرًا من إدراكات اليقظة عند المرض والخوف ونحو ذلك ثم القائلون

....

(وعندنا) أن **(الملائكة أجسام لطيفة)** قادرة على أن **(تتشكل بأشكال مختلفة شأنهم الخير والطاعة)** كاملة في العلم **(والقدرة على الأعمال الشاقة)** مسكنهم السموات وهم رسل الله إلى الأنبياء يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون **(والجن)** أجسام **(كذلك إلا أن منهم المطيع والعاصي والشياطين)** أجسام نارية **(شأنهم الشر والإغواء)** وإلقاء الناس في الفساد بتذكير أسباب المعاصي واللذات وإنساء منافع الطاعات **(ولا يمتنع ظهور الكل على بعض الأبصار وفي بعض الأحوال)** دون البعض وذلك لاستناد الممكنات إلى القادر المختار **(وما على كل كلام في كل باب أعرضنا عنه مخافة الإطناب)** وإنا قد أشرنا إلى بعض منه بعون الملك الوهاب **(والله الهادي إلى طريق الصواب)** وإليه المرجع والمآب وإذ قد فرغ عن مباحث الممكنات شرع في مباحث الإلهيات المتوقفة عليها فقال.

بهذا العالم منهم من يدّعي ثبوته بالمكاشفة ومنهم من يحتج عليه بأن ما يشاهد من تلك الصور في المظاهر ليس عدمًا صرفًا ولا من الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لأنها ذوات مقدار ولا مرتسمًا في الأجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير فلا بد من تحقق هذا العالم هذا إجمال ما فصل في ذلك لكن المصنف قال لما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية لم يلتفت إليها المتكلمون والمحققون من الحكماء.

(وأقول) لا كلام مع المكاشفين منهم لكن قد قوينا أمر أهل النظر منهم في بعض رسائلنا والله يهدي من يشاء من عباده المتقين والحمد لله رب العالمين.

(قوله: وإنا قد أشرنا إلى بعض منه إلخ) وإنا أيضًا قد أشرنا إلى بعض آخر على سبيل التعديل والجرح محاكمة بين شرح المقاصد وهذا الشرح والمرجو من الكرام العفو من زلة أقدام الأقلام والأفهام.

....

الباب الخامس في الإلهيات

أي في المباحث المتعلقة بذاته تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وأفعاله وأسمائه.

(وفيه فصول):

الفصل الأول في تقرير الأدلة على وجود الذات وتحقيق أنّه هل يخالف سائر الذوات

(الفصل الأول في) تقرير الأدلة على وجود **(الذات)** وتحقيق أنه هل يخالف سائر الذوات وطريق إثبات الواجب عند الحكماء أنه **(لا بد للممكنات من)** علة بها يترجح وجودها على عدمها فإن كانت واجبًا فذلك وإن كانت ممكنًا فلا بد له من علة أيضًا وينقل الكلام إليها فإما أن يدور أو يتسلسل وذلك محال أو ينتهي إلى

(قوله: على وجود الذات إلخ) أي ذات الواجب.

(قوله: بها يترجح وجودها إلخ) وإلا لزم الترجح بلا مرجح وقدم بطلانه وتوهم بعض أنه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح بأن يقال لا بد أن يكون في الموجودات موجود لا يفتقر إلى الغير دفعًا للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا ويرد عليه بأن مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم إلّا على تقدير بطلان الترجح المذكور وإلا لجاز أن يكون المستغني عن الغير بحيث يوجد تارة ويعدم أخرى من غير أن يكون وجوده وعدمه لذاته ولا لغيره بل بمجرد الاتفاق فافهم.

(قوله: فإما أن يدور أو يتسلسل إلخ) ومنهم من ذهب إلى أنه يمكن الاستدلال على الواجب بحيث لا يفتقر إلى إبطال الدور والتسلسل كأن يقال لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت بأسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال

(واجب) وهو المطلوب **(و)** عند المتكلمين أنه لا بد **(لـ)** ـحدوث ا**(لمحدثات من)** محدث فإن كان قديمًا فذاك وإن كان حادثًا فلا بد له أيضًا من محدث وينقل الكلام إليه فلا بد من الانتهاء إلى **(قديم دفعًا للدور والتسلسل)** وإثبات القديم عندهم إثبات للواجب إذ لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات **(وقد شاع في الكتاب الإلهي الإرشاد إلى الاستدلال)** على وجود صانع قديم قادر حكيم **(بالآفاق والأنفس)** كقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فصلت: ٥٣] وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٢٠﴾﴾ [المرسلات: ٢٠] إلى غير ذلك وقد صح الاستدلال بها **(بذواتها وصفاتها لإمكانها وحدوثها)** وافتقار الممكن إلى الموجد

واعترض عليه بأن وجود الممكن لذاته إنما يلزم لو لم يكن كل من السلسلة مستندًا إلى ممكن آخر لا إلى نهاية وهو المعنى بالتسلسل وإن أريد من وجودها وجود مجموع الممكنات من حيث هو مجموع قلنا فلا بد حينئذ من بيان أن علتها ليست نفسًا ولا جزءًا منها بل خارجًا منها وهذا أحد الأدلة على بطلان التسلسل على ما مر مفصلًا فهذا الوجه أيضًا مشتمل على اعتبار إبطال التسلسل فليتأمل.

(قوله: فلا بد من الانتهاء إلى قديم إلخ) إن قيل يرد عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والأوضاع الفلكية أجيب بأن ذلك مردود أما أولًا فلما مر في مسألة حدوث العالم وأما ثانيًا فلأن ذلك التجويز إنما هو في المعدات دون العلل الموجودة التي لا بد من وجودها عند وجود المعلول فافهم.

(قوله: إذ لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات إلخ) أقول هذا مسلم عند النافين للصفات الحقيقية الزائدة على ذات الواجب وأما عند جمهورهم القائلين بها فلا فإنها قديمة عندهم كما سبق وليست بواجبة وجوبًا ذاتيًّا فهي ممكنة لا محالة فإثبات القديم عندهم لا يكون إثباتًا للواجب ويمكن أن يجاب بأن المراد مما ذكر هو أنهم لم يقولوا بقدم شيء قائم بنفسه من الممكنات لأن الكلام في المؤثر الموجد وهو لا يكون إلا مستقلًّا قائمًا بنفسه والمستقل بنفسه إذا ثبت قدمه ثبت وجوبه لذاته فاحفظه فإنه لا تجده لغيرنا.

....

والحادث إلى المحدث ضروري وإنما شاع ذلك (**لأنه الظاهر في نظر الكل النافع للجمهور**) إذ لا شك لأحد في وجودها واختلاف صفات لها فإن قيل ذلك إنما يدل على أنه لا بد لها من صانع وأما أنه قديم واجب لذاته فلا قلنا أنه يفيد الظن بأنه غني مطلق (**والاستكثار فيه ربما**) يقوّي الظن بحيث (**يفضي إلى اليقين**) به (**و**) زوال احتمال الغير بل (**التأمل فيه**) ولو بدون الاستكثار يفضي (**إلى أن الصانع لمثل هذا لا يكون إلا غنيًّا مطلقًا**) يفتقر إليه كل شيء ولا يفتقر هو إلى شيء (**موصوفًا بصفات الكمال منزهًا عن الزوال**) وذلك لأن ذهن العاقل ينساق إلى أن هذا الصانع إن كان هو الواجب فذاك وإن كان هو مخلوقًا فخالقه أولى بأن يكون قادرًا حكيمًا ولا يذهب ذلك إلى غير النهاية لظهور بعض أدلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى إلى الواجب تعالى (**ثم الحق أن ذات الواجب مخالف لسائر الذوات**) من الممكنات (**لئلا يلزم وجوب الممكن**) على تقدير وجوب الذات المشترك فيها (**أو إمكان**

(**قوله: فإن قيل ذلك إنما يدل على أنه إلخ**) حاصل السؤال أن الاستدلال بمجرد ضرورة افتقار الممكن إلى الموجد والحادث إلى المحدث من غير أن يتمسك بالأنظار الدقيقة وإبطال التسلسل وإن دل يقينًا على أنه لا بد للممكنات والمحدثات من صانع لكنه لا يفيد اليقين بأن ذلك الصانع واجب لذاته والمطلوب هو هذا.

(**قوله: قلنا إلخ**) حاصل الجواب أن ذلك قد يفيد اليقين بالمطلوب لكن بالاستكثار أو التأمل فيه المقترن بالبعض الظاهر من أدلة بطلان التسلسل من غير حاجة إلى التمسك بالأنظار الدقيقة الخفية المذكورة لبيان ذلك هذا غاية التحرير الذي يندفع به ما يرد لبعض القاصرين الناظرين هنا فتبصر.

(**قوله: يفضي إلى اليقين به إلخ**) أي بكونه واجبًا لذاته فالضمير المجرور ليس عائدًا إلى كونه غنيًّا مطلقًا وإن كان السوق ظاهرًا في ذلك لما مر أن مجرد الاستغناء لا يقتضي الوجوب لذاته وليس المراد من الغنى ما يساوق الواجب لذاته وإلا لم يحتج فيما يأتي قريبًا إلى تقييده بالتنزه عن الزوال فتفطن حتى ينكشف عليك حقيقة الحال.

(**قوله: على تقدير اشتراك الكل في الوجوب إلخ**) هذا إنما يتم على تقدير كون

....

الواجب) على تقدير إمكانها نعم يشارك ذاته ذات الممكن بمعنى أن مفهوم الذات أعني ما يقوم بنفسه صادق على الكل صدق العارض على المعروض فمنشأ الغلط عدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه **(وإن كونه أزليًّا)** و**(أبديًّا)** بعد إثبات صانع واجب الوجوب **(غني عن البيان)** لأن من ضرورة الوجوب امتناع العدم السابق واللاحق وبعض المتكلمين لما اقتصروا في البيان على أن لهذا العالم صانعًا من غير بيان كونه واجبًا احتاجوا إلى إثبات كونه أزليًّا بأنه لو كان حادثًا لكان له محدث وتسلسل وأبديًّا بأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكونه واجبًا أو منتسبًا إليه بطريق الإيجاب.

فصل في التنزيهات

(فصل) في التنزيهات أي سلب ما لا يليق به تعالى عنه وفيه مباحث الأول في نفي الكثرة عنه بحسب الأجزاء والجزئيات **(الواجب لذاته لا جزء له وإلا لأمكن)** لأن كل جزء منه لا يجوز أن يكون واجبًا وإلا تعدد الواجب وسنبطله

الوجوب من لوازم الذات وحده وأما إذا جعل من لوازم الذات مع الخصوصية فاللازم هو التركب المنافي للوجوب فتأمل جدًّا.

(قوله: بطريق الإيجاب إلخ) كما في صفات الواجب عند المتكلمين أقول ذكر القديم المنتسب إلى الواجب إنما هو لتتميم المسألة وإلا فالاقتصار على ذكر المشتق الأول أعني ما يكون واجبًا كاف فيما هنا لما مر أن الكلام في قدم الموجد القائم بنفسه فتفطن.

(قوله: لأن كل جزء منه لا يجوز أن يكون واجبًا إلخ) أقول الأوفق بالمقام أن يقول لأن كل جزء منه لا يخلو إما أن يكون واجبًا أو ممكنًا وعلى التقديرين يلزم احتياج الواجب في ذاته إلى جزئه الذي هو غيره والمحتاج إلى الغير ممكن لأن ذاته بدون ملاحظة ذلك الغير لا يكون كافيًا في وجوده وإن لم يكن الغير فاعلًا له كما سيأتي التصريح به ويزيد التقدير الأول بلزوم تعدد الواجب وسنبطله أيضًا والتقدير الثاني بلزوم كونه أولى بالإمكان فتدبر.

....

وعلى تقدير إمكانه لزم احتياج الواجب في ذاته إلى الممكن فيكون هو أولى بالإمكان **(ولا تعدد لأفراده لأن ما به الامتياز إما نفس الماهية الواجبة أو جزؤها أو لازمها فلا تعدد)** إذ الواجب حينئذ لا يكون بدون ذلك مع أنه على تقدير كونه جزء الماهية يلزم التركب المستلزم للإمكان **(أو منفصل)** عنها **(فلا وجوب)** للاحتياج المنافي للوجوب **(ولأن وقوع ما قصده الواجبان)** المفروضان المستقلان بالقدرة والإرادة **(أما بهما معًا فلا استقلال)** وهو خلاف المفروض **(أو بكل منهما فتوارد العلتين)** المستقلتين **(على معلول واحد)** شخصي وبطلانه ضروري **(أو بأحدهما فيترجح بلا مرجح)** لأن المقتضي للقادرية ذات الإله وللمقدورية هو الإمكان فنسبة الممكنات إلى الإلهين المفروضين على السواء من غير رجحان فإن قيل يجوز أن لا يقع للزوم المحال قلنا فيلزم عجزهما **(ولأن أحدهما إن لم يتمكن من)** إرادة **(ضد ما قصده**

(قوله: وعلى تقدير إمكانه إلخ) أي إمكان كل جزء منه فافهم.

(قوله: إذ الواجب حينئذ لا يكون بدون ذلك إلخ) وههنا بحث وهو أنه لم لا يجوز أن يكون الامتياز بنفس الماهية بمعنى أن يكون لكل ماهية مخصوصة منحصرة في فرد يمتاز كل عن الآخر بماهيته الممتازة بنفسها ويلزم كلًّا منهما الوجوب إذ لا امتناع في كون الوجوب لازمًا أعم فلم يستلزم كون التعين بنفس الماهية انتفاء التعدد إنما يلزم ذلك لو اتحدا في الماهية وهذا محصل الشبهة المشهورة المنسوبة إلى ابن كمونة وقد أجيب بوجوه مفصلة في كتب القوم فلتراجع والذي يخطر بالبال أن اشتراكهما في عارض الوجوب يستلزم اشتراكهما في شيء من الماهية ضرورة لزوم المناسبة بين المقتضي والمقتضى بناء على قواعدهم المقررة فإذن يلزم تركبهما المنافي للوجوب فتدبر فإنه دقيق ولكن لنا تحقيق آخر يندفع به هذا المبحث بحذافيره على طريق سهل المأخذ حسن السلوك فليطلب في رسالتنا الجديدة.

(قوله: قلنا فيلزم عجزهما إلخ) إن قيل العجز إنما هو في الممكن وهذا الوقوع مما يلزم استحالته فلا عجز قلت وقوع المقصود داخل في المقدورات لإمكانه في نفسه على ما سبق وصيرورته محالًا إنما جاءت من التعدد فالتعدد محل وهو

....

الآخر عجز) حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه أعني إرادة الضد **(وإن تمكن فإن وقعا معًا)** بعد الإرادتين **(لزم اجتماع الضدين)** وبطلانه بديهي **(وإلا)** يقعا **(لزم عجزهما)** معًا على تقدير عدم وقوع مراديهما لعدم وفاء قدرتيهما بذلك **(أو عجز أحدهما)** على تقدير وقوع أحدهما دون الآخر لعدم وفاء قدرته **(مع لزوم ارتفاع)** النقيضين **(مثل الحركة والسكون)** لشيء واحد في زمان واحد على الأول **(و)** لزوم **(الترجيح بلا مرجح)** على الثاني وهو ظاهر وهذا يسمى برهان التمانع **(ولأنهما إن اتفقا على كل مقدور فالتوارد)** لازم **(وإلا فـ)** ـمفاسد **(التمانع)** من عجزهما أو عجز أحدهما مع ارتفاع مثل الحركة والسكون ولزوم الترجيح بلا مرجح **(والنصوص)** الواردة في نفي التعدد **(كثيرة و)** قوله تعالى: (﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ **[الأنبياء: ٢٢] إشارة إلى دليل التمانع)** تقريره على ما تفرد به بعض المحققين أنه لو تعدد الواجب

المطلوب فإن قيل يجوز أن يقع بهما جميعًا لا بكل منهما ليلزم المحال أجيب بأن ذلك باطل لأن التقدير هو استقلال كل منهما.

(قوله: حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه إلخ) وقد يقال لا نسلم أن إرادة أحدهما ضد ما أراده الآخر ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزًا وذلك لأن الممكن في نفسه قد يصير ممتنعًا لغيره والجواب أن الممكن في نفسه ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكر هو امتناع اجتماع الإرادتين وهو لا ينافي إمكان كل فثبت أن لزوم المحال إنما هو من وجود الإلهين.

(قوله: على ما تفرد به المحققين إلخ) قال في شرح المقاصد فإن أريد بالفساد عدم الكون فتقريره أنه لو تعدد الإله لم تتكون السماء والأرض لأن تكونهما إما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل أما الأول فلأن من شأن الإله كمال القدرة وأما الآخران فلما مر وإن أريد بالفساد الخروج عما عليه النظام فتقريره أنه لو تعدد الإله لكان بينهما التنازع والتغالب بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين أجزاء العالم الالتئام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل النظام الذي به بقاء الأنواع اهـ. فحينئذ أقول إن أراد الشارح رحمه الله بتفرد

....

لم يكن العالم ممكنًا فضلًا عن الوجود لأن إمكانه على هذا التقدير يستلزم إمكان التمانع المستلزم للمفاسد المذكورة فالمراد بالفساد عدم التكون **(والمشركون هم الثنوية**(١) **القائلون بالإلهين) (النور)** هو مبدأ الخيرات **(والظلمة)** مبدأ الشرور **(والمجوس)** القائلون **(بأهرمن)** مبدأ الشرور **(ويزدان)** مبدأ الخيرات قالوا لو كان مبدأ الخير والشر واحدًا لزم كون الواحد خيرًا وشريرًا والجواب منع الملازمة إن

بعض المحققين بهذا التقرير أنه تقرير لم يتعرض له غير ذلك البعض كما هو الشائع من معنى التفرد بالشيء فممنوع ضرورة تعرض المصنف له أيضًا كما ترى وإن أراد به أنه تقرير لم يتعرض ذلك البعض لغيره فمع أن ذلك غير معلوم هو معنى غير شائع إن قيل لعله أراد به المعنى الشائع لكن المراد من التقرير ليس إرادة عدم التكون ولا الخروج عن النظام بل معنى آخر هو عدم الإمكان كما صرح به بقوله لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنًا إلخ ولعل هذا المعنى للفساد لم يتعرض له غير ذلك البعض قلت يبطله قوله فالمراد بالفساد عدم التكون فليتأمل جدًّا ثم اعلم أن حاصل هذا التقرير هو أنه لو تعدد الإله لم يكن العالم ممكنًا لأن إمكانه حينئذ يستلزم إمكان التمانع المستلزم لإمكان المفاسد المذكورة لكن العالم موجود فضلًا عن إمكانه فالمفاسد والتمانع ممتنعان فتعدد الواجب ممتنع وأقول هذا نظير أن يقال عند وجود الليل لو طلعت الشمس لم يكن وجود الليل ممكنًا لأنه إمكانه حينئذ يستلزم إمكان اجتماع النقيضين لكن الليل موجود فضلًا عن إمكانه فاجتماع النقيضين محال فطلوع الشمس ممتنع وهذا إنما يفيد امتناعه عند وجود الليل وإمكانه لا امتناعه في نفسه مطلقًا فحينئذ نقول التقرير السابق أيضًا إنما يفيد امتناع تعدد الإله على تقدير وجود العالم وإمكانه لا في نفسه مطلقًا والمقصود هو هذا فتدبر فإنه من مزالق أقدام الأفهام.

(قوله: بأهرمن إلخ) واختلفوا فيه هل هو قديم كيزدان أو حادث منه.

(قوله: والجواب منع الملازمة إلخ) وعورض أيضًا بأن الخيِّر إن لم يقدر على دفع الشرير أو شره فعاجز وإن قدر ولم يفعل فشرير وإن جعل إبقاؤه خيرًا لما فيه من

---

(١) الثنوية: يقولون: أن الاثنين اللذين هما النور والظلمة، (صبح الأعشى) (٥/ ٢٣٨).

أريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم إن أريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة غاية الأمر أنه لا يصح إطلاق الشرير عليه لظهوره فيمن غلب شره **(والمثبتون للولد)** وهم النصارى القائلون بأن المسيح ابن الله تعالى حيث ولد بلا أب وورد في الإنجيل ذكرهما بالأب والابن والجواب بعد تسليم صحة النقل بلا تحريف أن معنى الأبوّة الربوبية وكونه المبدأ والمرجع ومعنى البنوّة التوجه إلى جناب الحق بالكلية كابن السبيل أو التشريف والكرامة **(وعبدة الأصنام والكواكب لاستلزام استحقاق المعبودية الوجوب)** لحصر استحقاق العبادة شرعًا في الواجب **(وأما القائلون بقدم الصفات)** وهم الأشاعرة **(و)** القائلون **(بخلق الحيوان)** من إضافة المصدر لفاعله واللام الداخلة على المفعول أعني قوله **(لأفعاله)** لتقوية العمل **(والشيطان للقبائح)** والشرور وهم المعتزلة **(و)** القائلون بخلق **(العقول للنفوس و)** لـ**(بعض الأجسام)** كالأفلاك **(و)** خلق **(الأفلاك)** بالاستعدادات الحاصلة بأوضاعها **(لما في عالم العناصر)** على ما سبق وهم الفلاسفة **(فيبالغون في التوحيد)** فأصحابنا يبالغون في نفي تعدد الخالق والمعتزلة في نفي تعدد القديم والفلاسفة في كونه واحدًا من جميع الجهات حتى لا يصدر

الحكم والمصالح فليكن نفس خلق الشرور والقبائح أيضًا كذلك فلا يمتنع صدروها من الخير فتبصر.

(قوله: والقائلون بخلق العقول إلخ) فالعقول خالقة وحدها للنفوس ولبعض الأجسام أعني الأفلاك كما سبق وهي مع الأفلاك باستعداداتها خالقة لعالم العناصر كما ينادى عليه عبارة شرح المقاصد حيث قال فيه وتفويض تدبير عالم العناصر إليها وإلى الأفلاك فقوله وخلق الأفلاك إلخ فيه تأمل إذ ظاهره يفيد استقلال الأفلاك في خلق عالم العناصر وليس كذلك فافهم.

(قوله: في نفي تعدد الخالق) إذ لو لم يكن له تعالى الصفات كان موجبًا وواحدًا بالذات فلا يصدر عنه إلا الواحد كما يقوله الفلاسفة فلا يكون حصر الخالقية فيه كما مر اهـ، منه **(قوله: في تعدد القديم)** وأما قولهم بخلق الحيوان لأفعاله والشيطان للقبائح فلأمر آخر يأتي اهــ، منه.

عنه إلا الواحد (**إلا أن القول بتعدد الذوات القديمة الموجدة لذوات مستقلة**) كما قاله الفلاسفة (**خطب هائل**) لأن قدم ما يقوم بنفسه وكذا خلق الأجسام من خواص الألوهية لا خلاف لأهل الإسلام في ذلك.

(**و**) البحث الثاني (**الواجب ليس بجسم**) لأن كل جسم مركب وكل مركب محتاج إلى جزئه الذي هو غير وكل محتاج إلى الغير ممكن لأن ذاته من دون الغير لا يكون كافيًا في وجوده وإن لم يكن ذلك الغير فاعلًا له (**ولا عرض للاحتياج**) إلى محل يقوّمه (**ولا متحيز للزوم قدم الحيز**) لامتناع المتحيز بدون الحيز واللازم باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب وهذا إنما يتم لو كان الحيز موجودًا لا موهومًا لكن التحيز عليه تعالى محال سواء كان الحيز موجودًا أو موهومًا أما إذا كان موجودًا فظاهر وأما إذا كان موهومًا فلأن تجويز أمر له تعالى كان محالًا له

(**قوله: لأن قدم لما يقوم بنفسه إلخ**) أي بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وأما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الألوهية لا من خواصها.

(**قوله: لامتناع المتحيز بدون الحيز إلخ**) حاصله أن الواجب لوكان محتاجًا إلى الحيز للزم قدم حيزه لأن الواجب قديم وما يحتاج إليه القديم أولى بالقدم.

(**قوله: وهذا إنما يتم إلخ**) حاصله منع المقدمة القائلة بأن ما يحتاج إليه القديم قديم لأن القديم كما سبق هو الموجود الذي لم يسبق بالعدم ولا يلزم أن يكون الحيز الذي يحتاج إليه الواجب موجودًا لم لا يجوز أن يكون هو الفراغ الموهوم الذي يقول به المتكلمون فحينئذ لا يتصف بالقدم وإن لم ينفك عنه القديم.

(**قوله: لكن التحيز عليه محال إلخ**) استدراك ببيان استحالة التحيز عليه تعالى بطريق آخر لا يرد عليه المنع المذكور.

(**قوله: فظاهر**) للزوم قدمه الباطل.

(**قوله: وأما إذا كان موهومًا إلخ**) هذا إنما يتم لو كان معنى تحيز الشيء بالحيز

(**قوله: وكذا خلق الأجسام إلخ**) لكن هذا بناء على ظاهر مذهبهم لا على ما هو التحقيق اهـ، منه.

(**قوله: للزوم قدم الحيز إلخ**) سواء أريد به المكان الذي يمنع النزول أو الفضاء الذي

تعالى على تقدير وجوده محال على أن إدراك الوهم إنما هو للمعاني المتعلقة بالماديات والله تعالى منزه عن ذلك هذا ويجوز أن يكون المراد للزوم قدم الحيز **(بل وجوبه)** على تقدير وجوده وثبوته له تعالى فلا يرد شيء **(وإمكان الواجب)** تعالى عن ذلك **(لأن المتحيز محتاج إلى الحيز)** والاحتياج من خواص الإمكان **(دون العكس)** لجواز الخلاء والمستغني عن الواجب أولى بالوجوب **(ولا جوهر**

الموهوم أن العقل يجوّز له التحيز على تقدير وجوده وليس كذلك بل معناه أن هناك أمرًا موهومًا يجوز العقل اتصاف الشيء باشتغاله به على طريق التوهم وتجويز هذا له تعالى ليس مستلزمًا لإمكان المحال الذي هو إمكان كونه تعالى شاغلًا لمكان موجود حتى يقال إن تجويز المحال أيضًا محال فتدبر فإنه دقيق.

(قوله: ويجوز أن يكون المراد إلخ) توجيه للزوم قدم الحيز بل وجوبه بتقييد ذلك اللزوم بتقدير وجود الحيز ليندفع المنع المذكور كما يصرح به قوله فلا يرد عليه شيء إلخ ووجه عدم الورود بقوله في الحاشية وأما على تقدير عدمه فلا حيز ولا تحيز اهـ، أي فلا يتصف حينئذ بالقدم والوجوب.

ثم أقول لعل الشارح رحمه الله أخذ هذا التوجيه من قول المصنف في شرح المقاصد بعد ذكر وجهين لامتناع كونه تعالى متحيزًا أحدهما لزوم قدم الحيز والآخر لزوم وجوب الحيز وإمكان الواجب تعالى حيث قال ومبنى الوجهين على أن الحيز موجود لا متوهم اهـ، وأنت خبير بأنه عبارته كما تحتمل التوجيه تحتمل المنع أيضًا بل الظاهر المنع كما لا يخفى وأيضًا الأولى للشارح تعميم المنع المذكور للوجهين كما عمم التوجيه أو تخصيص التوجيه بالوجه الأول كما خصص المنع به على أنه لا وجه للفصل بين لزوم وجوب الحيز وإمكان الواجب بما فصل به فإن لزوم الوجوب والإمكان المذكورين قد جعلهما المصنف في شرح المقاصد وجهًا واحدًا كما لا يخفى على من راجعه وإن ما فصل به بينهما كما يكون توجيهًا للزوم وجوب الحيز يصلح توجيهًا للزوم إمكان الواجب أيضًا فتفطنه جدًّا.

(قوله: والمستغني عن الواجب أولى إلخ) قال في شرح المقاصد والمستغني عن

يملؤه لأنّ الملء لا يكون بدون المالئ والمملوء فلا بد من وجوده ولا يضره القول بكونه

لإمكانه) لأنه عند المتكلمين حادث تحيز بذاته وكل حادث وكذا كل متحيز ممكن وعند الحكماء ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهذا إنما يتصور فيما وجوده زائد على ماهيته **(ولو أريد بالجوهر القائم بنفسه وبالجسم الموجود فيمتنع شرعًا)** أيضًا لعدم إذن الشارع **(واحتياطًا)** لإيهامه المعنى الذي لا يجوّزه العقل وليس في جهة لأنها اسم لمنتهى الإشارة ومقصد المتحرك فلا تكون إلا للجسم والجسماني **(والقول بأنه جسم على صورة إنسان)** فقيل شاب أمرد وقيل شيخ أشمط **(أو غيره)** فقيل مركب من لحم ودم وقيل نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء **(وفي جهة العلو مماسًا للعرش ومحاذيًا له تمسكًا)** بظوهر الآيات كقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] و﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمٰن: ٢٧] ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح: ١٠] إلى غير ذلك و**(بأن كل موجود)** إما **(جسم أو جسماني)** أي حال فيه والواجب تعالى يمتنع أن يكون حالًا في الجسم لامتناع الاحتياج فتعين أن يكون جسمًا **(و)** بأن كل موجود إما **(متحيز أو حال فيه)** وتعين كونه متحيزًا لما مر.

الواجب يكون مستغنيًا عما سواه بطريق الأولى فيكون واجبًا اهـ. أقول الاستغناء عن الواجب إنما يستلزم لو كان الوجوب استغناء من حيث التأثير والإيجاد وأما لو كان من حيث التحيز فلا وهو ظاهر على أنه لا وجه لتغيير الشارح عبارة شرح المقاصد إذ الاستغناء عن الواجب لو سلم أنه يستلزم إنما يستلزم أصل الوجوب لا أولويته فتدبر جدًّا.

(قوله: إنما يتصور فيما وجوده زائد إلخ) وهو الممكن إذ الواجب ليس كذلك عندهم على ما سبق مفصلًا.

(قوله: لإيهامه المعنى الذي لا يجوزه إلخ) والمعنى المتعارف للجسم والجوهر الذي مر.

(قوله: لما مر) من امتناع الاحتياج عليه تعالى.

موهومًا لأنّه في الحقيقة قول بعدم تحيزه لأنّ الموهوم منفي ولأنّ توهم التحيز والحيز إنّما هو في الجسمانيات والله تعالى منزه عن الجسمية اهـ، منه.

(و) أنه إما (**متصل بالعالم أو منفصل عنه**) وأيًّا كان يكون في جهة منه (**جهالة**) لعدم تمام انحصار هذه المنفصلات كيف وليس تركيبها من الشيء ونقيضه أو المساوي لنقيضه (**والنصوص مؤوّلة**) تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الأدلة القطعية

(**قوله: أو المساوي لنقيضه إلخ**) فإن نقيض الاتصال هو اللااتصال وهو أعم من الانفصال لصدقه بكون الشيء بحيث لا يكون متصلًا ولا منفصلًا بأن يكون مجردًا غير مادي والاتصال والانفصال من لواحق الماديات وظاهر أن مبنى ما ذكر إنما هو على أن التقابل بين الانفصال والاتصال تقابل العدم والملكة إذ لو كان بالإيجاب والسلب فلا شك أن الانفصال يساوي نقيض الاتصال وحينئذ نمنع أن الانفصال بمعنى انتفاء الاتصال يقتضي الكون في جهة فتبصر.

(**قوله: تأويلات مناسبة إلخ**) إن قيل إذا كان الحق نفي الحيز والجهة فما للكتب السماوية والأحاديث النبوية أنها مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك مع أن الحقيق بالبيان هو النفي أجيب بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بأن ما ليس في جهة ليس بموجود كان الأنسب في خطاباتهم والأقرب في دعوتهم إلى الحق ما يكون ظاهرًا في التشبيه وكون الصانع في أشرف الجهات لكن مع تنبيهات دقيقة على تنزيهه المطلق عن جميع سمات الحدوث والإمكان.

وأما ما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف آرائهم من التوجه إلى العلو في الدعاء ورفع الأيدي إلى السماء فليس من جهة اعتقادهم أنه في تلك الجهة بل من جهة أن السماء قبلة الدعاء منها تتوقع الخيرات والبركات وهبوط الأنوار ونزول الأمطار المحيي للأقطار ثم لما ثبت أنه تعالى ليس بجسم ظهر أنه لا يتصف بشيء من الكيفيات كالشكل واللون والطعم والرائحة والفرح والغم واللذة والألم ونحوها.

وأما ما يقوله من ثبوت اللذة العقلية له تعالى لأن كمالاته ملائمة وهو مدرك لها فيبتهج بها فمردود بأنه إن أريد أن الحالة التي نسميها اللذة هي نفس إدراك الملائم فغير معلوم وإن أريد أن تلك الحالة حاصلة عند إدراك الملائم البتة فممنوع لم لا

....

العقلية على ما ذكر في كتب التفسير سلوكًا للطريق الأحكم الموافق للوقف على ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧] أو العلم بمعانيها مفوّض إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريًا على الطريق الأسلم الموافق للوقف على الله.

(و) البحث الثالث **(لا يتحد)** بغيره **(لما سبق)** من امتناع اتحاد الاثنين **(وللزوم الانقلاب)** إن صار ممكنًا كالغير **(أو اجتماع الوجوب والإمكان)** إن بقي على وجوبه **(ولا يحل)** في غيره لأنه يستلزم التحيز والاحتياج وذلك باطل **(لامتناع الاحتياج و)**

يجوز أن يختص ذلك بإدراكنا دون إدراكه تعالى فإنهما مختلفان قطعًا.

(قوله: إن صار ممكنًا إلخ) أو صار الغير واجبًا وإنما لم يتعرض لهذا لأنه بصدد بيان أحوال الواجب لا الممكن.

(قوله: إن بقي على وجوبه إلخ) الأولى أن يزيد عليه وبقي الغير على إمكانه ليتم لزوم الاجتماع فتدبره فإنه دقيق.

(قوله: يستلزم التحيز إلخ) قالوا لأن المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز بتبعية الجوهر واعترض بصفات الباري وأجيب بأن الفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها أعراضًا ولا بحلولها في الذات بل بقيامها به فليتأمل.

(قوله: والاحتياج إلخ) وذلك لأن الحال سواء كان جسمًا في مكان أو عرضًا في جوهر أو صورة في مادة أو صفة في موصوف يحتاج إلى محله في الجملة وأما الحلول الامتزاجي كالماء في الورد فهو أيضًا باطل في حقه تعالى لأنه من خواص الأجسام ومفض إلى الانقسام بل عائد إلى حلول الجسم في المكان.

وقد يبين افتقار الحال إلى المحل بأن حلوله فيه إما بوجوب ولزوم فهو يستلزم الافتقار أو بجواز فيستغني عن المحل واستغناؤه خلاف ما فرض من حلوله وقد يجعل هذا دليلًا على أصل امتناع حلول الواجب في غيره واعترض عليه بمنع ما لزم على التقدير الأول لم لا يجوز أن يوجب ذات الحال المحل والحلول ويستتبعهما ولا يفتقر إليهما فإن وجوب اللوازم والآثار عن مقتض لا يستلزم افتقاره إليهما وهو ظاهر وكذا يمنع ما لزم على التقدير الثاني وذلك كالجسم المعين يحل في الحيز

....

امتناع (**التحيز**) على الله تعالى (**وحكي الحلول والاتحاد عن النصارى في حق عيسى**) على نبينا وعليه الصلاة والسلام (**وعن بعض الغلاة**) من الشيعة (**في حق علي**) كرم الله وجهه (**و**) البحث الرابع (**يمتنع اتصافه**) تعالى (**بحادث**) بمعنى الموجود بعد العدم خلافًا للكرامية (**لأنه**) أي الاتصاف به (**تغير**) وهو على الله محال واعترض بأنه إن أريد بالتغير مجرد الانتقال من حال فالكبرى نفس المتنازع وإن أريد تغير في الواجبية أو تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز أن يكون الحادث معلول الذات (**ولأنه يمتنع في الأزل**) وإلا لزم جواز أزلية الحادث

المعين مع عدم احتياجه إليه بخصوصه فتدبر.

(**قوله: من الشيعة إلخ**) فإن بعضًا من أوائلهم الذين لهم قليل انتهاء إلى العلماء قال لا يبعد أن يظهر الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي والجن في صورة بعض الأناسى فلا يبعد أن يظهر الله في صورة بعض الكاملين ولكن فساده بين وأما متأخروهم الذين سلب الله عنهم الدراية بالمرة وليس عندهم من العلم مثقال ذرة جل مباحثاتهم الهذيان وكل بضاعاتهم متابعة النفس والشيطان فلا يليق التعرض من أهل العلم لأحوالهم وأقوالهم فإنه تضييع للوقت وأما الصوفية الكاملون قدس الله أسرارهم فلهم أقوال ليست من الحلول والاتحاد في شيء أصلًا ولا يسع المقام بيانها فلتطلب من كتب أهل العرفان.

(**قوله: وإن أريد تغير في الواجبية إلخ**) أقول هذا الشق يحتمل شقوقًا أحدها أن اتصاف الواجب بالحادث يوجب زوال وجوبه والثاني أنه يوجب كون الواجب متأثرًا عن الغير وأثرًا له والثالث أنه يوجب كون صفة الواجب التي هي الحادث متأثرًا عن غير ذاته وأثرًا له والكل ممنوع أما الأولان فظاهر وأما الأخير فلما صرح به الشارح من جواز أن يكون ذلك الحادث الذي اتصف به الواجب معلول الواجب وأثرًا له لا لغيره ولما كان في هذا المنع نوع خفاء تعرض رحمه الله لسنده دون الأولين وفق ما

(**قوله: في الواجبية**) بأن لا يبقى الواجب واجبًا حينئذ اهـ. منه.

(**قوله: الحادث معلول الذات**) جواز كون الحادث معلول الذات مبني على كونه مختارًا ولم يثبت بعد اهـ. منه.

(فيلزم) على تقدير الجواز فيما لا يزال **(الانقلاب)** من الامتناع إلى الجواز وذلك باطل ورد بأن الممتنع في الأزل هو الاتصاف في الأزل لا فيما لا يزال **(و)** لأنه **(يوجب زوال ضده)** وضد الحادث حادث لأنه منقطع إلى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه **(فيلزم عدم الخلو عن الحادث)** لامتناع الخلو عن الشيء وضده وأجيب بأنه إن أريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم أن لكل صفة ضدًّا وأن الموصوف لا يخلو عن الضدين وإن أريد مجرد ما ينافيه حتى إن عدم كل شيء ضد له فلا نسلم أن ضد الحادث حادث وأقول إن كان قيام

ذكر في شرح المقاصد فافهم ثم أقول لا يبعد أن يقال المراد من التغير المحال عليه الحاصل بذلك الاتصاف تأثره بحدوث ذلك الحادث فيه ولو بإحداث من ذاته فإنه كما يمتنع تأثره بحدوث ذاته ولو من ذاته كذلك يمتنع تأثره بحدوث الوصف فيه ولو من ذاته فليتأمل تأملًا يليق بالمقام.

(قوله: تغير ما في الوجود إلخ) أقول إن أراد به زوال وجود الموصوف وطريان وجود آخر عليه فممنوع كما هو ظاهر وإن أراد به انضمام وجود شيء آخر إلى وجوده فمسلم لكن قوله فالواجب أما الأول إلخ قلنا نختار أن الواجب هو الأول وأنه واجب قبل ذلك الانضمام وبعده ولا بطلان فيه أصلًا وهو ظاهر وفي بعض نسخ الشرح ما حط عليه بخط البطلان في بعضها وهو هذا على أن الحادث القائم بغيره لا يكون إلا عرضًا والقيام فيه إنما هو التبعية في التحيز فيلزم كونه تعالى متحيزًا وهو باطل اهـ. وهذه العلاوة مع أنها ممنوعة إن لم تكن أحسن من توجيهه السابق لم تكن أدون منه فتدبر.

(قوله: لامتناع الخلو عن الشيء إلخ) أي وعدم خلو الواجب عن الحادث يستلزم حدوثه وهو باطل لكن قد سبق منا منع هذا الاستلزام فتذكر.

(قوله: ما هو المتعارف) السابق في مبحث الغيرية.

(قوله: فلا نسلم أن ضد الحادث إلخ) لما مر أن القدم والحدوث من صفات

(قوله: فيلزم على تقدير الجواز إلخ) ويرد عليه أنه لا يكون حادثًا لأن المسند إلى القديم قديم تأمل اهـ. منه.

(قوله: لا فيما لا يزال إلخ) أقول لو امتنع بالذات في الأزل لزم الانقلاب ولو أمكن

الحادث به تعالى كمالًا له لزم أن يكون قبله ناقصًا وإلا وجب تنزيهه تعالى عنه **(وأما الاتصاف بما له تعلق حادث)** صفة التعلق أو مضاف إليه كالعلم والقدرة **(أو بما يتجدد من السلوب)** مثل كونه واحدًا مجردًا ليس في جهة وحيز **(والإضافات)** مثل كونه أولًا وآخرًا **(والأحوال)** كالخالقية المتجددة بتجدد المخلوقات **(فليس من المتنازع)**.

فصل في الصفات الوجودية

(فصل في الصفات الوجودية) كالعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك و**(الحق أنها**

الموجود خاصة فعدم الحادث ليس بقديم ولا حادث إن قيل إنهما قد يطلقان على المعدوم باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود ومسبوقًا به أجيب بأن عدم الحادث السابق عليه قديم بهذا المعنى فلم يلزم عدم خلو الواجب عن الحوادث وأما حديث امتناع زوال القديم فمخصوص بالقديم الموجود ضرورة زوال العدم الأزلي لكل حادث بحدوثه فتدبر.

(قوله: أو مضاف إليه إلخ) فيكون المعنى بما له تعلق بحادث.

(قوله: كالعلم إلخ) مثال لما في قوله بما له تعلق إلخ.

(قوله: فليس من المتنازع) حاصله دفع ما أورده الإمام من أن كون الواجب محلًا للحوادث لازم على جميع الفرق وإن كانوا يفرون منه أما الأشاعرة فلقولهم بأن زيدًا مثلًا إذا وجد صار الواجب غير قادر على خلقه بعدما كان قادرًا عليه. وأما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والقادرية ونحوهما وأما الفلاسفة فلقولهم بأن اللاتغير إضافة إلى ما حدث ثم فني بالقبلية والبعدية والمعية وحاصل الدفع ظاهر.

(قوله: الوجودية كالعلم إلخ) وذلك لأنه لا خلاف في أن اتصافه بالصفات السلبية ككونه مجردًا والإضافية ككونه أولًا وآخرًا والفعلية ككونه قابضًا باسطًا لا يقتضي ثبوت تلك الصفات إنما الخلاف في اتصافه بالعلم والقدرة ونحوهما.

فعدم وجوده فيه إنما يكون لعدم علته فيه فلا يوجد فيما لا يزال إلا بحدوث علته وإلا لزم وجود المعلول بدون علته وحينئذ يلزم التسلسل في الحوادث فتأمل اهـ. منه «**مد ظله**».

زائدة على الذات) في الوجود لا في التعقل فقط لأنها محمولات على الذات بطريق الاشتقاق وصدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له وزيادته عليه **(إذ لا يعقل من العالم إلا من له العلم)** والعلم وجودي فيكون زائدًا على الذات في الوجود **(وهكذا)** القادر وغيره **(و)** لا يجوز أن يكون نفس ذاته إذ **(لو كان علمه ذاته لما أفاد حمله)** عليه لعدم التغاير على هذا التقدير **(ولم تتميز الصفات)** لأنها كلها حينئذ نفس الذات فكان العلم هو الحياة والحياة هي القدرة وكذا البواقي **(و)** لكان العقل جاز ما بتلك الصفات و**(لم يفتقر إلى الإثبات)** بالبرهان لأن كون الشيء نفسه ضروري **(و)** أيضًا على هذا التقدير **(جاز اتصافه)** أي العلم **(بما يتصف به الذات)** فيكون علمه واجبًا لذاته قائمًا بنفسه صانعًا معبودًا إلى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقًا فقد علم أن الكلام إنما هو في العلم والقدرة ونحوهما مما لا يحمل بالمواطأة بل بالاشتقاق فإذا كانت نفس الذات لزمت المحالات المذكورة وأنت خبير بأن التغاير الاعتباري كاف في دفع

(قوله: في الوجود إلخ) أي الخارج ويلزمه الزيادة في التعقل بالطريق الأولى من غير عكس.

(قوله: وأنت خبير إلخ) هذا تحقيق سبق من الشارح رحمه الله وهو تحقيق أنيق لكن قد سبق منا أيضًا ما لا غنى عن مراجعته ثم اعلم أن القول بزيادة الصفات الوجودية يلزمه أشكال سبقت الإشارة إليه وهو أنها حينئذ ليست واجبة بنفسها وهوظاهر فتكون ممكنة لذاتها غايته أنها تكون لازمة للواجب واجبة له واللزوم والوجوب بهذا المعنى لا ينافي الإمكان ولا شك أن الممكن يحتاج إلى المؤثر فحينئذ لا يخلو إما أن يكون المؤثر فيها هو ذات الواجب أو غيره لا سبيل إلى الثاني وهو ظاهر فتكون مستندة إلى الواجب إما بالاختيار أو بالإيجاب لا سبيل إلى الأول

(قوله: لما أفاد حمله إلخ) بأن يقال هو تعالى عالم ورد بأن ما هو نفس الذات هو المبدأ والمحمول هو المشتق وهما متغايران اهـ. منه.

(قوله: هو الحياة) لا استحالة في ذلك لجواز الاتحاد بحسب الذات والاختلاف باعتبار الآثار اهـ. منه.

المحالات فيجوز أن تكون الذات من حيث أنها مبدأ التميز والانكشاف علمًا ومن حيث أنها مبدأ التأثير قدرة وهكذا وصدق المشتق إنما يقتضي زيادة العالمية والقادرية ونحوهما مما هي أمور عقلية ومعان مصدرية لا العلم والقدرة وغيرهما مما هي موجودات عينية هي مبدأ المعاني المصدرية ضرورة أن المشتق منه هو المعنى المصدري دون المنشأ **(وقالت المعتزلة فيه)** أي في كون الصفات المذكورة زائدة على الذات **(استكمال)** للذات **(بالغير)** فإنها كمالات مغايرة للذات والاستكمال يوجب النقصان بالذات فيكون محالًا **(و)** فيه **(تعليل للعالمية)** مثلًا **(بالعلم مع أنها واجبة له)** تعالى لاستحالة الجهل عليه تعالى واستحالة احتياجه إلى أمر مغاير له يجعله عالمًا فوجب أن يكون هو عالمًا بالذات لا بالعلم **(و)** فيه **(تكثير للقدماء)** وتعدد القدماء كفر بالإجماع كيف وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فبالأكثر أولى **(قلنا)** لا نسلم أن ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل **(الصفة لا عين ولا غير ولو سلم)** أنها غير **(فلا نسلم امتناع الاستكمال)** بالغير **(بمعنى ثبوت صفة الكمال له)** واتصافه لذاته بها وإنما الممتنع هو الاستكمال

لاستلزامه التسلسل أو الدور فتعين الثاني وهو خلاف طريقة المتكلمين في الواجب وتخصيص ذلك بغير الصفات تخصيص في القواعد العقلية وكذا قولهم علة الاحتياج إلى المؤثر هو الحدوث دون الإمكان ينبغي أن يخصص بغير الصفات كما في شرح المقاصد وذلك لضرورة احتياج الصفات حينئذ إلى الواجب وإلا لاستقلت بنفسها أو لزوم وجودها مع إمكانها من غير مرجح والكل باطل ولي في دفع هذا الإشكال تحقيق دقيق لم أر من تعرض له ويحتاج إلى تمهيد مقدمات هي أن الواجب بالذات هو ما لا يكون محتاجًا إلى الغير لا بطريق التأثر منه ولا بطريق القيام به وإن الممكن بالذات ما يحتاج إليه بكلا الطريقين أو بأحدهما ثم المحتاج إلى الغير بطريق التأثر فقط أو بكلا الطريقين لا بد أن يكون حادثًا أي موجودًا بعد حصول العدم له بالفعل ضرورة أنّه إذا لم يكن له حالة عدم أصلًا بل كان موجودًا أزلًا وأبدًا لا معنى لاحتياجه إلى مؤثر يخرجه من العدم إلى الوجود قطعًا إن قيل أن الممكن المذكور

(قوله: دون المنشأ) لكن لما كان أكثر المحمولات المشتقة بحيث كان مبدأ المشتق منه فيها زائدًا على الذات كالعالم والقادر فينا توهم أنه كذلك مطلقًا وليس بلازم اهـ. منه.

بمعنى استفادة صفة الكمال من غيره وهو غير لازم **(و)** العالمية ليست واجبة لذاتها حتى يمتنع تعليلها بل هي لازمة أي يمتنع خلو الذات عنها و**(الواجب بمعنى اللازم قد يعلل بما نشأ عن الذات)** كالعالمية بالعلم الناشئ عن الذات **(و)** لا نسلم أن القول بتعدد القدماء مطلقًا كفر بل في القديم بالذات وقدم الصفات زماني ولو سلم فلا نسلمه في الصفات بل **(الكفر تعدد الذوات القديمة كما لزم النصارى)** فإنهم وإن لم يجعلوا الأقانيم القديمة ذوات لكنهم لزمهم القول بذلك لزومًا بينا حيث جوّزوا

وإن كان موجودًا كذلك فهو ممكن العدم ضرورة وإمكان عدمه كاف في تصحيح الاحتياج المذكور كما عليه الفلاسفة قلت هذا قول سخيف يظهر ضعفه بالتأمل إذ غاية ما ذكر أن له عدمًا بالقوة والمصحح لذلك الاحتياج هو العدم بالفعل كما يشهد له التأمل الصادق وأما المحتاج إلى الغير بطريق القيام به دون التأثير فهو ما لا يحتاج إلى ما يوجده ولكن لا بد من كونه لازمًا لذلك الغير بحيث لا ينفك عنه أبدًا وما يتوهم من أن الاحتياج إليه بالقيام يستلزم الاحتياج بالتاثير ممنوع لم لا يجوز أن يكون وجود ذلك اللازم الغير المنفك مقتضي نفسه لكن بمعنى أنه مستغن عن المؤثر لئلا يستلزم كون الشيء متأثرًا من نفسه كما يفسر المتكلمون قولهم إن الواجب ما يقتضي ذاته وجوده بذلك ومع هذا يكون محتاجًا إلى ما يقوم به فالاستغناء عن المؤثر لا يستلزم الاستغناء عما يقوم به كما أن الاحتياج بالقيام لا يستلزم الاحتياج بالتأثير فلا بد لدفع ذلك من دليل إذا تمهد جميع ما ذكرناه ظهر سر ما ذهب إليه المتكلمون من أن المحوج إلى المؤثر هو الحدوث دون الإمكان وإن ما ذهبوا إليه أرجح مما ذهب إليه الفلاسفة من أن المحوج إليه هو الإمكان دون الحدوث بل هو الصواب كما لا يخفى خلاف ما سبق من الشارح رحمه الله من ترجيح مذهب الفلاسفة وظهر اندفاع الإشكال المذكور بحذافيره عن المتكلمين وإن ما ذكروه ليس تخصيصًا للعمومات العقلية فاحفظه فإنه دقيقة بديعة حقيقة بأن تجعل عندك وديعة.

(قوله: ليست واجبة لذاتها إلخ) أي لنفس تلك العالمية بأن تكون مستغنية من المؤثر.

(قوله: بل هي لازمة) وفرق بين الواجب لذاته واللازم له اهـ. منه.

(قوله: الأقانيم القديمة) أي الوجود والعلم والحياة شرح عقائد اهـ. منه.

عليها الانتقال **(قالوا)** أي المعتزلة **(في بقاء الصفات يلزم قيام المعنى)** الذي هو البقاء **(بالمعنى)** الذي هو الصفة **(وهو محال)** لأن كلا منهما غير قائم بنفسه فليس أحدهما أولى بالمتبوعية من الآخر.

(قلنا المستحيل قيام العرض بالعرض) لأن قيام العرض هو التبعية في التحيز فلا يقوم أحد العرضين بالآخر كما سبق.

(والمعنى أعم) من العرض لصدقه على الأمور الاعتبارية والصفات القديمة الغير المتحيّزة والقيام فيها هو الاتصاف ويجوز أن يكون بين معنيين مناسبة بحيث يصير أحدهما موصوفًا والآخر صفة **(ولو سلم)** أن قيام المعنى بالمعنى مطلقًا

(قوله: فليس أحدهما أولى بالمتبوعية إلخ) أقول فيه نظر لأن الجواب عن هذه الشبهة بكون المعنى أعم من العرض صريح في أن مبنى الاستحالة التي يدعيها المعترض أمر مخصوص بالعرض إذ لو استوى فيه المعنى والعرض لم يفد في دفع الاستحالة الجواب بكون المعنى أعم من العرض كما هو ظاهر ومبنى الاستحالة الذي ذكره الشارح رحمه الله بقوله فليس أحدهما أولى إلخ يشترك فيه المعنى والعرض بل لزومه في العرض إنما هو لكونه قسمًا من المعنى فكيف يفيد الجواب بكون المعنى أعم من العرض في دفع تلك الاستحالة بل كان الصواب للمصنف حينئذ في الجواب أن بقول قلنا يجوز أن يكون بين المعنيين مناسبة إلخ كما ذكره الشارح رحمه الله آخرًا إن قيل لعل الجواب في الحقيقة هو ما ذكره الشارح آخرًا قلت لو كان المراد هذا لزم كون جواب المصنف لغوًا فالذي ينبغي للشارح رحمه الله أن يجعل مبنى الاستحالة الذي ذكره في قيام المعنى أمرًا مخصوصًا بقيام العرض ليلتئم بما ذكره المصنف في الجواب كما لا يخفى لا أن يجعل مبنى الاستحالة أمرًا مشتركًا ثم يقصر على ما هو مخصوص بالعرض وبالجملة لا يخفى ما في التحرير من نوع اضطراب فتدبره جدًّا.

(قوله: أن قيام المعنى مطلقًا إلخ) أي سواء كان مساويًا للعرض أو أعم منه ووجه تسليم الاستحالة على تقدير المساواة ظاهر وأما على تقدير عموم المعنى فهو

....

مستحيل **(ف)** نقول **(هي باقية ببقاء الذات)** فهو قائم بالذات لأنها ليست غير الذات واعترض بأن الصفات كما أنها ليست غير الذات ليست عينها أيضًا فكيف يجعل بقاء الذات بقاء لها ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع أنها ليست غير الذات بالبعض هذا وقد سبق منا في بيان الغيرية ما ينفعك في دفع الاعتراض فتذكر **(أو بقاؤها عينها)** لما أن وجود كل شيء عينه عند الشيخ كما مر والبقاء ليس إلا وجودًا بالنسبة الى الزمان الثاني **(قالوا)** على تقدير زيادة الصفات على الذات كما في الشاهد **(تماثل قدرته قدرة الشاهد فلا تختلف آثارهما)** أي آثار القدرتين فيلزم عدم اختلافهما في خلق الأجسام وعدمه بخلاف ما إذا كانت الصفات عين الذات وفي بعض النسخ يماثل علمه وقدرته قدرة الشاهد وعلمه فلا تختلف أي في الشاهد والغائب آثارهما أي لوازم العلم والقدرة فيلزم إما قدم علمنا وقدرتنا وإما حدوث علمه وقدرته بخلاف ما إذا كانت عين الذات **(قلنا)** التماثل **(ممنوع)** لأن مجرد ذلك لا يوجب التماثل ولو سلم فالتماثل لا يوجب التساوي في جميع الصفات حتى يلزم عدم الاختلاف في الآثار لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كالموجودات على رأي المتكلمين **(فمنها القدرة لاستناد الحوادث إليه تعالى وفاقًا)**

ما ذكر من أنه ليس أحدهما أولى بالمتبوعية إلخ.

(قوله: فهو قائم بالذات إلخ) أي يجاب على تقدير التسليم بمنع أنه يلزم في بقاء الصفات قيام المعنى بالمعنى بل اللازم حينئذ هو قيام المعنى بالذات لا بالمعنى ولا استحالة فيه.

(قوله: عند الشيخ إلخ) أي على ظاهر مذهبه وإلا فقد سبق أنه في الحقيقة عائد إلى مذهب جمهور المتكلمين إن قيل العينية في الخارج كما هو مذهب الجمهور كافية لصحة هذا المذهب قلت لو سلم ذلك يرد أنه لا حاجة حينئذ إلى قصرها على مذهب الشيخ فافهم.

(قوله: لأن مجرد ذلك إلخ) أي مجرد زيادة صفات الواجب على ذاته كزيادة صفاتنا على ذواتنا.

....

أما عندنا فظاهر وأما عند الفلاسفة فلأن المؤثر حقيقة هو الله تعالى وإنما الوسائط شروط وآلات وأثر القديم الموجب لا يكون حادثًا وإلا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الأزل دونه وهذا إنما يتم بعد أن يبين امتناع أن يكون في سلسلة معلولاته حركة سرمدية تكون جزئياتها الحادثة شروطًا ومعدّات في

(قوله: أما عندنا فظاهر إلخ) أقول لا يخفى أن حاصل هذا الاستدلال هو أن الواجب قديم يستند إليه الحادث ابتداء بلا واسطة وكل قديم كذلك لا بد أن يكون مختارًا إذ أثر القديم الموجب أثرًا صادرًا عنه ابتداء يمتنع أن يكون حادثًا وإلا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال ويصرح بأن الحاصل هو هذا ما ذكره المصنف في شرح المقاصد من أن هذا الاستدلال لا يتم إلا بعد إثبات أن شيئًا من الحوادث مستند إلى الباري بلا واسطة اهـ. أي كما هو مذهب المتكلمين أما عندنا فظاهر وأما عند المعتزلة فلانتهائهما إلى ما يصدر عنه تعالى بلا واسطة كما هو مقرر بخلاف مذهب الفلاسفة فإنه لما كان استناد كل حادث إليه تعالى إنما هو بالواسطة عندهم لا يتمشى على مذهبهم الاستدلال باستناد الحوادث إليه تعالى على كونه مختارًا لجواز أن يكون موجبًا ويكون استناد الحوادث إليه تعالى بواسطة حادث آخر أو قديم مختار على ما تقرر من كون الواجب عندهم موجبًا مع استناد الحوادث إليه فظهر أن الاستدلال إنما هو على مذهب المتكلمين ولا يتمشى على رأي الفلاسفة فتعميم الشارح رحمه الله عليهم كما يدل عليه قوله وأما عند الفلاسفة إلخ وهذا إنما يتم بعد أن يبين إلخ منظور فيه ولعل ما ساقه إلى هذا التعميم هو لفظة وفاقًا في المتن ولعله من تحريف النساخ والصحيح بدله ابتداء أو المراد منه وفاق ما سوى الفلاسفة فتدبر جدًّا.

(قوله: وإنما الوسائط شروط إلخ) إن أراد أن الوسائط عندهم ليست مؤثرة بنفسها وإنما هي شروط لا بد منها لتأثير الباري بذاته فمسلم لكن لا يجدي نفعًا في تمام الاستدلال لما سبق أنه مبني على الاستناد بلا واسطة مطلقًا وإن أراد أنها شروط اتفاقية لا حاجة إليها في تأثير الباري فالحوادث عندهم أيضًا في الحقيقة مستندة إليه تعالى بلا واسطة فممنوع وإلا لزم اتحاد مذهبهم بمذهب الأشاعرة فتدبر.

....

حدوث الحوادث على ما زعموا وقد بيناه بما لا مزيد عليه فراجعه **(ولاستلزام ارتفاع ما ثبت بالإيجاب ارتفاع)** الفاعل **(الموجب)** لأن ما ثبت بالإيجاب من لوازم ذات الموجب وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الحادث جائز بل واقع وقد يقال الملزوم هو مجموع الذات والشرط وارتفاع هذا المجموع قد يكون بارتفاع الشرط **(ولامتناع استناد مواضع الكواكب والأقطاب و)** استناد **(اختلاف)** الأجسام في **(الأوضاع والأشكال إلى غير المختار)** فإن اختصاص الكواكب والأقطاب بمحالها لو لم يكن بالقدرة والاختيار لزم الترجيح بلا مرجح لأن نسبة الموجب إلى جميع أجزاء البسيط على السواء واختلاف الأجسام في الأوصاف لا يكون إلا لمخصص لا يكون نفس الجسمية أو شيئًا من لوازمها لاشتراكه بين الكل بل أمرًا آخر فينقل الكلام إلى اختصاصه بذلك الجسم فيتسلسل أو ينتهي إلى قادر مختار وقد يقال يجوز أن يكون في سلسلة معلولاته ما هو مختار لكن يرد عليه أن ما ذكر عندهم أزلي فكيف يستند إلى المختار **(وقد يتمسك بالأدلة السمعية)** من الكتاب والسنة والإجماع وهل يتم الإقرار بها قبل التصديق بكونه تعالى قادرًا عالمًا فيه تردد كذا في شرح المقاصد **(وبأن القدرة وغيرها)** من العلم والحياة ونحو

(قوله: وقد بيناه بما لا مزيد عليه إلخ)، وقد بينا ما فيه كذلك.

(قوله: ولهم أن يقولوا إلخ) أي على طريق الإلزام وإلا فهم قد وافقونا على امتناعه كما في شرح المقاصد فالأولى أن يقول ولقائل أن يقول إلخ ويرد عليه مثل ما مر إلخ هذا ليس موجودًا في بعض نسخ الشرح بل مكتوب عليه حاشية والمراد به هو أنه يجوز أن يكون الواجب موجبًا وفي سلسلة معلولاته ما هو مختار يستند إليه اختلاف تلك الأوضاع والأشكال.

(قوله: كذا في شرح المقاصد إلخ) أقول الظاهر أن الإقرار بها موقوف على

(قوله: قد يكون بارتفاع الشرط) لكن بطلان ما مر بطلان لهذا اهـ. منه.

(قوله: عندهم) أي عند القائلين بالإيجاب وقدم العالم فلا بد من الاختيار وحدوث ما ذكر اهـ. منه.

(قوله: فيه تردد إلخ) والظاهر أنه يمكن التصديق بالنبي عليه السلام بمجرد الدعوى

ذلك **(صفات كمال وأضدادها)** من العجز والجهل والممات **(سمات نقص)** يجب تنزيه الله تعالى عنها وهذا فرع مقدمات بما يناقش فيها مثل جواز اتصافه بتلك الأوصاف وكونها كمالات في حقه تعالى ووجوب اتصافه بكل كمال وكون أضدادها نقصًا في حقه **(وبأن إتقان العالم وانتظامه لا يتصور إلا من قادر عالم)**.

وقد يناقش فيه بأنه مبني على أن ما نشاهده من السماء والأرض مستند إلى الواجب ابتداء لا إلى بعض معلولاته **(تمسك المخالف بأن تعلق القدرة)** بأحد المقدورين المتساويين بالنظر إلى نفس القدرة **(لا يكون إلا لمرجح)** وإلا لزم انسداد باب إثبات الصانع لأن مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح وافتقار وقوع الممكن إلى مؤثر وينقل الكلام إلى التأثير في ذلك المرجح **(فيتسلسل)** المرجحات **(وبأنه)** أي تعلق القدرة **(إما قديم فيكون الأثر قديمًا)** لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة **(أو حادث)** فلا بد له من تعلق آخر حادث وهكذا **(فيتسلسل)** الحوادث **(وبأن الأثر إنما يصدر بعد تمام الشرائط)** ضرورة **(وحينئذ)** أي حين تمام الشرائط وجب صدوره بحيث **(لا)** يتمكن الفاعل من الترك لامتناع التخلف فلا فرق بين الـ**(ـاختيار)** والإيجاب **(وبأن أثر المختاران كان أولى)** من الترك **(لزم الاستكمال)** بالغير **(أو لا)** يكون أولى له **(فالعبث)** وكلاهما محال عليه تعالى **(وبأنه لو امتنع)** الأثر **(في الأزل)** وقد صار ممكنًا فيما لا يزال **(لزم الانقلاب)** من الامتناع إلى الإمكان **(أو أمكن)** وقد أوجده القادر المختار **(فاستناد الأزلي إلى المختار)** لأن إمكانه في الأزل مع الاستناد إلى القادر المختار في قوة استناده إليه مع كونه في الأزل وذلك باطل **(وبأنه إما)** أن يكون **(معلوم الوجود)** له تعالى **(فيجب)** وقوعه

التصديق بكونه تعالى عالمًا دون كونه قادرًا بالمعنى الذي يقول به المتكلمون كما يأتي التصريح به في المتن والشرح فليتأمل.

(قوله: مع كونه في الأزل إلخ) أي ثبوته ووجوده فيه فيكون وجوده الأزلي أثرًا للمختار بناء على توهم أن إمكان الشيء في الأزل مستلزم لكونه فيه.

وإظهار المعجزة من دون التفات إلى كونه تعالى عالمًا قادرًا وإن توقف الإرسال في نفس الأمر على ذلك اهـ. منه «**مد ظله**».

(أو) معلوم **(العدم فيمتنع)** وقوعه لاستحالة الجهل عليه تعالى ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك في الأول والفعل في الثاني **(وأجيب)** عن الأول **(بأن المرجح تعلق الإرادة)** بأحد المقدورين المتساويين بالنسبة إلى القدرة **(لذاتها)** من غير افتقار إلى مرجح آخر كما في اختيار الجائع أحد الرغيفين **(فلا تسلسل)** ولا انسداد لباب إثبات الصانع لأن المفضي إلى ذلك جواز تحقق الممكن بلا مؤثر ولم يلزم لا ترجيح القادر أحد مقدوريه بلا مرجح سوى الإرادة.

(و) عن الثاني **(بأنه يجوز تعلق الإرادة في الأزل بإيجاده)** بمعنى أن يكون المراد هو وقوع إيجاد الأثر **(في وقته)** فيقع الإيجاد بتأثير القدرة في الأثر فيما لا يزال لأنها تؤثر وفق الإرادة والتأثير ليس أمرًا محتاجًا إلى تأثير آخر والإ لزم التسلسل في صورة الإيجاب أيضًا بل إنما يحتاج إلى مخصص وداع هو كونه مرادًا كذلك.

(و) عن الثالث **(بأن الوجوب بالاختيار)** بشرط تعلق الإرادة **(عين الاختيار)** وليس هذا إيجابًا لأن الموجب هو الذي يجب منه الفعل نظرًا إلى ذاته بحيث لا يتمكن من الترك أصلًا والمختار يتمكن بالنظر إلى ذاته من الفعل والترك وإنما

(قوله: من غير افتقار إلى مرجح آخر كما في اختيار الجائع إلخ) قال في شرح المقاصد والجواب منع الملازمة أي لا نسلم أنه لو افتقر تعلق القدرة إلى مرجح لزم التسلسل لجواز أن يكون المرجح هو الإرادة التي تتعلق بأحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الجائع إلخ ولا يخفى أن هذا أولى مما قاله في المواقف اهـ. أقول لا يخفى أن ما في المواقف قريب مما ذكره الشارح رحمه الله هنا في تحرير هذا الجواب بل عينه فليراجع وليتدبر.

(قوله: بلا مرجح سوى الإرادة إلخ) أقول هذا يخالف ظاهر ما سبق آنفًا من قوله من غير افتقار إلى مرجح إلخ فتنبه.

(قوله: بمعنى أن يكون المراد هو وقوع إلخ) كتب عليه ولا يلزم تخلف المراد عن الإرادة وإنما يلزم لو كان المراد هو الإيجاد في الأزل ولم يقع فيه وليس كذلك بل هو فيما لا يزال اهـ. وسيأتي زيادة تحقيق لهذا.

(قوله: لذاتها إلخ) بمعنى أن ذات الإرادة تقتضي التعلق بما عينه الفاعل في علمه أيًّا

يجب منه الفعل بشرط تعلق الإرادة.

(و) عن الرابع **(بأن الفعل الأولى في نفسه)** وبالنظر إلى ذاته **(أو للغير لا يكون عبثًا)** ولا يلزم في نفي كونه عبثًا أن يكون أولى بالفاعل وإن سمي مثل ذلك عبثًا بناء على خلوه عن نفع الفاعل فلا نسلم استحالته عليه تعالى.

(و) عن الخامس **(بأن الحادث ممكن في الأزل)** بالنظر **(لذاته)** لكنه **(ممتنع)** وقوعه فيه **(لكونه أثر المختار)** لما أن أثر المختار مسبوق بالعدم فلا يلزم جواز استناد ما هو أزلي إلى المختار بل ما هو ممكن في الأزل بالذات ولا استحالة فيه.

(و) عن السادس **(بأنه يعلم وجوده)** أي يعلم أنه يوجد **(بقدرته)** ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها **(ثم قدرته)** تعالى **(غير منقطعة)** ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي إلى حدّ ونهاية ولا يطرأ عليها العدم **(ولا مقتصرة على بعض**

(قوله: أن يكون أولى بالفاعل إلخ) أي حتى يلزم استكماله بالغير.

(قوله: فلا يلزم جواز استناد ما هو أزلي إلخ) حاصله أنا نختار أن أثر المختار ممكن الوجود في الأزل لا أنه موجود فيه حتى يلزم استناد الموجود الأزلي إلى المختار بل اللازم حينئذ استناد الممكن الأزلي إليه ولا استحالة فيه فإن قيل إمكان وجوده في الأزل يستلزم صحة وقوعه فيه وإلا لامتنع وجوده في الأزل فيجتمع النقيضان وهو مستحيل وإذا صح وقوعه في الأزل عن المختار فإمكان الوجود في الأزل يستلزم جواز استناد الأزلي إلى المختار واللازم باطل فكذا الملزوم وهو مطلوب المخالف قلت لا تناقض بين إمكان الوجود في الأزل وامتناعه فيه إذا اعتبر الإمكان بالنظر إلى الذات والامتناع بالنظر إلى الغير أعني كونه أثرًا للمختار لا سيما إذا جعل قولنا في الأزل قيدًا لإمكان الوجود في الصورة الأولى وقيدًا للوجود دون الامتناع في الصورة الثانية فليتأمل فإنه دقيق لكن بقي شيء وهو أن الأوفق بما سبق من عبارة المصنف أن يقول الشارح ههنا فلا يلزم استناد ما هو أزلي إلخ بترك لفظ الجواز فتنبه.

(قوله: طبيعة امتدادية إلخ) وإلا لكانت جسمًا أو جسمانيًّا وهو بين البطلان.

(قوله: ولا يطرأ عليها العدم إلخ) وإلا لم تكن من لوازم الذات وهو أيضًا باطل.

كان لا بأحد الطرفين لا على التعيين حتى يلزم من تعلقه بهذا دون ذاك ترجيح بلا مرجح

الممكنات) بمعنى أنه لا تصير بحيث يمتنع تعلقها لأن ذلك عجز و(**لأن المقتضي للقادرية هو الذات)** لوجوب استناد صفاته إلى ذاته **(والمصحح للمقدورية هو الإمكان)** المشترك بين جميع الممكنات **(فالله)** تعالى **(على كل شيء قدير)** ولا يخفى ما في هذا الاقتباس من الأشعار بدلالة النص على الشمول أيضًا **(وخالف بعض المعتزلة في القبائح)** إذ لو كانت مقدورة له تعالى لجاز صدورها عنه وذلك يفضي إلى السفه إن كان عالمًا بالقبح وإلى الجهل إن لم يكن، ورد بأنَّا لا نسلم قبح شيء بالنسبة إليه كيف وهو تصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرًا إلى وجود الصارف وعدم الداعي **(والبعض في)** نفس **(مقدور العبد)** لامتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد وردّ بأن قدرة العبد غير مؤثرة كما يأتي ولو سلم فيجوز وقوعه بهما لا بكل منهما **(والبعض في مثله)** حتى لو حرك جوهر إلى حيز وحركه العبد إلى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان لأن فعل

(قوله: لأن ذلك عجز إلخ) وأيضًا كثير من مقدوراته المخلوقة أبدي لا نهاية له كنعيم الجنان.

(قوله: لوجوب استناد صفاته إلى ذاته) لا يخلو إما أن يراد من الصفات مبادئ القادرية ونحوها أو نفس القادرية ونحوها وعلى كل تقدير إما أن يراد من القادرية تعلق القدرة بالمقدور أو الاتصاف بالقدرة وعلى كل يرد أن الاستناد المذكور لا يفيد شمول القدرة لكل ممكن أما على تقدير إرادة الاتصاف فظاهر وأما على تقدير إرادة التعلق فلما قال المصنف في شرح المقاصد ما حاصله أنه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة به أو مانع عنه فمجرد وجود المقتضى والمصحح لما ذكر لا يكفي في ذلك بدون وجود الشرط وعدم المانع فالأولى التمسك في ذلك بالنصوص اهـ. أقول ويمكن أن يقال المراد من شمول القدرة صحة تعلقها بكل ممكن كما يأتي لا تعلقها بالفعل فعدم التعلق بالفعل لانتفاء شرط أو وجود مانع لا ينافي شمولها بهذا المعنى كما لا يخفى فتفطن.

(قوله: أيضًا إلخ) يحتمل رجوعه إلى أدلة النص وإلى الإشعار بتلك الدلالة فتنبه.

ولا بأحدهما بخصوصه حتى يلزم الإيجاب كما ذهب إليه الحكماء وذلك لأن تعيين الفاعل

العبد إما عبث أو سفه أو تواضع ولا شيء من فعله تعالى كذلك والجواب أن المقدور في نفسه حركات وسكنات ويلحقه هذه الأحوال بحسب قصد العبد وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها لا يمنع التماثل.

(وبالجملة) ما مر كاف في بيان شمول قدرته تعالى بمعنى كونه قادرًا على كل ممكن سواء تعلق به القدرة فوجد أم لا وهذا في شموله من حيث وقوع التعلق **(فالكل)** من الموجودات **(مستندًا إليه)** واقع بقدرته وإرادته **(ابتداء)** بحيث لا مؤثر سواه **(عندنا)** بالنصوص الدالة إجمالًا على أنه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلًا على أنه خالق السموات والأرض والظلمات والنور والموت والحياة وغير ذلك من الجواهر والأعراض **(وأعم من أن يكون ابتداءً أو بواسطة عند غيرنا)** من المعتزلة كما سيظهر **(وبلا اختيار ابتداء أو بواسطة عند الفلاسفة)** كما مر .**(ومنها العلم)** لأنه فاعل فعلًا متقنًا وكل من كان كذلك فهو عالم.

أما الكبرى فظاهرة لأن من رأى خطوطًا مليحة أو سمع ألفاظًا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة وأغراض صحيحة علم قطعًا أن فاعلها عالم وأما الصغرى فـ**(ـلاستناد العالم)** بجميع ما فيه **(مع إحكامه وانتظامه)** وحسن ترتيبه وإن جاز أن يكون فوقه ما هو أكمل **(إليه)** تعالى **(ولكونه قادرًا مختارًا)** ولا يتصور ذلك إلا مع

(قوله: أو تواضع إلخ) وفي عبارة بعضهم بدله أو طاعة.

(قوله: والجواب إلخ) هذا جواب مبني على تسليم الحصر المذكور وقد يمكن الجواب بمنع الحصر ككثير من المصالح الدنيوية فإن قيل كل ما اشتمل على مصلحة يكون طاعة وتواضعًا قلنا ممنوع إلا إذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير.

(قوله: بمنعى كونه قادرًا على كل ممكن إلخ) أي بمعنى أنه يصح تعلق قدرته بكل ممكن كما سبق قريبًا.

(قوله: وإن جاز أن يكون فوقه ما هو أكمل إلخ) إشارة إلى دفع ما يقال إنه إن أريد الإحكام والإتقان من كل وجه فممنوع ضرورة أن الدنيا مشوبة بالشرور

أحدهما يرجح تعلق الإرادة به دون الآخر لتعينه عند الفاعل دونه والإرادة إنما تتعلق بالمعين عنده فلا يلزم التسلسل اهـ. منه.

العلم فليتأتى الاستدلال بالقدرة عليه أخره في البيان عنها مع كونها تابعة له **(وإثباته بالسمع دور)** لأن التصديق بإرسال الرسل وإنزال الكتب يتوقف على التصديق به **(بخلاف مثل القدرة)** بمعنى الصفة التي بها يصح الفعل والترك

والآفات والاختلالات وإن أريد في الجملة ومن بعض الوجوه فكل أثر ولو من المؤثر الغير العاقل وعديم الشعور كذلك كيف وقد أسند جميع من الحكماء العقلاء عجائب خلقة الحيوان وتكوّن تفاصيل أعضائه إلى قوة عديمة الشعور سموها الصورة كما مر.

فدعوى أن الكبرى ظاهرة ممنوع وحاصل الدفع أن المراد هو أن تلك الأفعال والآثار مشتملة بالذات على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن المطابقة للمصالح على وجه الكمال وإن اشتملت بالعرض على نوع من الخلل. وجاز أن يكون فوقه ما هو أكمل والعلم بأن مثل هذا يصدر إلا عن العالم ضروري سيما إذا تكرر وتكثر غايته أن يكون خفيًّا على بعض الأذهان كذا في شرح المقاصد أقول قد يقال إن المراد إحكام العالم وإتقانه من حيث المجموع ولا نسلم جواز أن يكون فوقه من هذه الحيثية ما هو أكمل ضرورة أنه يفضي إلى البخل أو العجز وهو محال ووقوع الخلل في بعض أجزائه لا يوجب نقصان الكل بل ربما يتوقف عليه كماله فجواز ما هو أكمل بالنظر إلى البعض لا يستدعي جوازه بالنظر إلى انتظام المجموع وإحكام الكل كما لا يخفى وإليه يشير ما نقل عن بعض الأئمة العظيمة الشأن أنه قال ليس في الإمكان أبدع مما كان وكذا ما قاله بعض حكماء الفرس بلسانهم:

در عالم عالم أفريدن — به زين نتوان رقم كشيدن

فافهم.

(قوله: يتوقف على التصديق به إلخ) وربما يمنع التوقف عليه لأنه إذا ثبت صدق المرسل بالمعجزات حصل التصديق بكل ما أخبر به وإن لم يخطر بالبال كون المرسل عالمًا لكن قال في شرح المقاصد والظاهر أن هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الإمام اهـ.

....

وأما بمعنى التمكن من الفعل فالتصديق بالإرسال والإنزال موقوف عليه قطعًا كالعلم **(والكلام)** لأن التصديق بالنبي عليه السلام لا يتوقف على إخباره تعالى بأنه صادق في دعواه لجواز ثبوته بمعجزة أخرى **(وعلمه تعالى لا ينقطع ولا يقتصر)** أي لا يصير بحيث لا يتعلق بمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالإعداد ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات **(لمثل ما مر)** في شمول القدرة من المقتضي والمصحح.

(وخالف بعضهم في العلم بذاته لعدم الاثنينية) والتغاير بين العالم والمعلوم وأجيب بأن التغاير الاعتباري كاف كما في علمنا بأنفسنا **(و)** في العلم **(بالعلم للزوم لا تناهي الصفات)** من العلوم مع استحالته فإن كل موجود بالفعل فهو متناه ووجه اللزوم أنه لو كان جائزًا لكان حاصلًا بالفعل لأن الخلو عن العلم الجائز جهل ونقص وينقل الكلام إلى العلم به أيضا وهكذا والجواب أن العلم صفة

(قوله: وأما بمعنى التمكن إلخ) أقول الظاهر أن التصديق بالإرسال لا يتوقف على كون مرسلهم قادرًا بواحد من هذين المعنيين اللذين مرجعهما إلى الاختيار الذي يقول به المتكلمون نعم يتوقف على القدرة بمعنى صحة الصدور منه ولو بالإيجاب كما هو عند الفلاسفة إن قيل لعله أراد من التمكن المذكور هذا المعنى قلت يأبى عنه ما هو بصدده من بيان ما عليه المتكلمون في هذا المقام فتدبره.

(قوله: موقوف عليه قطعًا كالعلم) هذا يخالف ما نقله في مبحث القدرة من شرح المقاصد من التردد في التوقف عليه فليتذكر وليتدبر جدًّا.

(قوله: بمعنى النفس وإلّا ففي إلخ) أقول هذا مخالف لما يأتي من عدم توقف دلالة المعجزة على صفة الكلام وكذا ما سبق آنفًا نقلناه من شرح المقاصد من قوله نعم يتجه ذلك في صفة الكلام إلخ لكن الحق بيّن فتنبه.

(قوله: دور أيضًا إلخ) أقول إلا أن يعتبر الكتاب من حيث إنه رواية الشارع فقط فتفطن.

(قوله: بحيث لا يتعلق إلخ) بمعنى أنه لا ينتهي إلى حد كما في علمه بالمتجددات بحسب تجددها كما هو مذهب أهل الحق من أنه يعلم الجزئيات المتجددة المتغيرة وفق

واحدة لها تعلقات هي أمور عقلية لا موجودات خارجية ولا يلزم من ذلك أن لا يكون الذات عالمًا والشيء معلومًا في الواقع لأن انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل كما في العمى على أن العلم بالعلم بالشيء هو نفس العلم بذلك الشيء فإن حضور صورة ذلك الشيء كاف فيه ولا يحتاج إلى صورة أخرى **(وبغير المتناهي)** لأن كل معلوم متميز وغير المتناهي ليس بمتميز لأنه معدوم **(لاستحالة**

(قوله: على أن العلم بالعلم بالشيء إلخ) هذا جواب على تقدير كون العلم هو الصورة كما يفصح عنه آخر العبارة ولكن قد يمنع كون صورة أحد المتغايرين نفس صورة الآخر فليتأمل.

(قوله: لأن كل معلوم متميز إلخ) أقول تمسك القائلون بامتناع العلم بغيرالمتناهي بوجهين الأول أن كل معلوم متميز وهو ظاهر وكل متميز متناه لأن المتميز أي المنفصل عن الشيء محدود بالضرورة ولا شيء من غير المتناهي بمحدود فليس بمعلوم وأجيب بأنا لا نسلم أن كل منفصل عن الغير يجب أن يكون متناهيًا إذ لا نعني بالانفصال عنه إلا المغايرة له وهي لا توجب التناهي ولو سلم فنقول لا معنى للعلم بغير المتناهي إلا العلم بآحاده وهو لا يستلزم إلا تميز كل واحد منها وكل متناه لا تميز المجموع الذي هو غير متناه وبهذا يندفع الإشكال الوارد على معلومية مجموع الموجودات والمعدومات للباري بأنه لا شيء بعد الجميع حتى يعقل تميزه عنه وقد يجاب عن هذا الإشكال أيضًا بمنع اقتضاء المعلومية التميز فإنه إنما يتم عند ملاحظة الغير والشعور به وحيث لا غير فلا تميز ولو سلم فيكفي التميز عن الغير الذي هو كل واحد من الآحاد كذا حرره المصنف في شرح المقاصد فظهر أن المتمسكين بهذا الوجه لم يبنوا عدم تميز غير المتناهي على كونه معدومًا كما بناه الشارح رحمه الله بل بنوه على كونه غير متناه وإن فرض وجوده. كما لا يخفى والوجه الثاني هو أنه يلزم في العلم بغير المتناهي وجود أمور غير متناهية هي العلوم المتعددة

تجددها كما أنه تعالى يعلمها أيضًا في الأزل بالعلم الإجمالي المحيط بها وبغيرها مما لا يتناهى إحاطة إجمالية فغير المتناهى في العلم بكلا المعنيين أي عدم المتناهى بالفعل وعدم التناهي إلى حد لا يكون فوقه آخر متحقق عندهم اهـ. منه «**مد ظله**».

وجوده) لما مر ولا شيء من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى إن أريد التميز بحسب الخارج والكبرى إن أريد بحسب الذهن **(وبالمعدوم لأنه نفي محض)** فلا يكون متميزًا والجواب ما مر.

(و) خالفت **(الفلاسفة في العلم بالجزئيات لتغيرها)** من حال إلى حال فإن تغير العلم بها بتغيرها يستلزم تغير ذاته تعالى من صفة إلى صفة وإن لم يتغير يلزم

بتعدد المعلومات وقد مر بطلان اللاتناهي والجواب هو الجواب السابق في مسألة العلم بالعلم وظاهر المتن هو التمسك بهذا الوجه بل بالإيراد المشهور الآتي بيانه قريبًا وبالجملة لا خفاء في أن تحرير الشارح مضطرب لخلطه أحد الوجهين بالآخر بل لأنه يؤول إلى مسألة امتناع العلم بالمعدوم التالية لها فيلزم التكرار فتدبر جدًّا.

(قوله: لما مر إلخ) أي في مبحث التسلسل.

(قوله: منع الصغرى إلى) أعني قوله كل معلوم متميز.

(قوله: والكبرى إلخ) أعني قوله وغير المتناهي ليس بمتميز فافهم ثم اعلم أن الإيراد المشهور هو أن العلم بغير المتناهي يوجب كون الأمور الغير المتناهية موجودة في العلم والبرهان كما يفيد بطلان وجودها في الخارج يفيد بطلان وجودها في العلم أيضًا وقد أجابوا عنه بوجوه مذكورة في المطولات منها ما حرره الشارح رحمه الله في رسائله ولكن في كل نوع تأمل ولي في ذلك طريق بديع لعله أمتن من الجميع فليطلب من رسالتنا الجديدة والحمد لله على ذلك.

(قوله: من صفة إلى صفة إلخ) حاصل شبهتهم على ما مر هو أنه لو علم مثلًا أن زيدًا يدخل الدار غدًا ثم دخل الدار في الغد فلا يخلو إما أن يبقى في الغد ذلك العلم بحاله فهو جهل لأنه حينئذ غير مطابق للواقع وإما أن يزول ويحصل العلم بأنه دخلها فقد لزم تغير العلم الأول بزواله إلى العلم الثاني بحدوثه وهو باطل لاستلزامه كونه تعالى محلًا للحوادث.

(قوله: والكبرى إلخ) أقول هذا المنع مدفوع بأن ما دل على استحالة وجود غير المتناهى في الخارج يدل على استحالته في الذهن أيضًا بلا فرق اهـ. منه.

(قوله: بحسب الذهن إلخ) أقول إن أريد التميز الإجمالي فمسلم لكنه لا يفيد لأن

الجهل **(وردّ بأن من الجزئي ما لا يتغير)** كذات الواجب وذوات المجردات على رأيهم **(وبأن تغير الإضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يوجد قبل الحادث)** ويتصف بأنه قبل الحادث إذا لم يوجد الحادث **(ثم معه)** إذا وجد الحادث **(ثم بعده)** إذا فني الحادث فإنه تغير إضافة القبلية إلى المعية وهي إلى البعدية من غير تغير في ذات القديم.

(وهذا) أي ما ذكر من أن تغير الإضافة لا يوجب تغير المضاف **(معنى ما قيل إن علم الباري بأن الشيء سيوجد هو نفس علمه بأنه وجد)** قبل فلا يلزم من علمه بالجزئيات تغير ذاته من صفة إلى صفة **(وبالجملة فالعلم لا يتغير)** فضلًا عن الذات المتصف به **(بتغير المعلوم كما لا يتكثر بكثرته)** حتى يلزم تكثر الصفات بل لا تناهيها بحسب لا تناهي المعلومات **(بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور)** ولا تتغير بتغير الصور **(وهذا)** أي ما ذكر من أن العلم لا يتغير إلخ **(إنما يصح إذا لم يجعل العلم نفس الإضافة)**

(قوله: وهذا أي ما ذكر من أن تغير الإضافة إلخ) حاصله الجواب بما نقل عن بعض أهل السنة والمعتزلة من أن العلم بأن الشيء سيوجد نفس العلم بأنه وجد للقطع بأن من علم أن زيدًا يدخل الدار غدًا واستمر على هذا العلم إلى مجيء الغد ومضيه علم بهذا العلم أنه دخل الدار من غير افتقار إلى علم مستأنف فلا تغير في المضاف أعني العلم فالتغير إنما هو في إضافة العلم أن تعلقه بأنه يدخل الدار إلى تعلقه بأنه دخلها فقد ظهر أن تغير الإضافة لا يوجب إلخ إن قيل إذا كان المضاف غير متغير فما وجه تغير الإضافة قلت يكفي في تغيرها تغير أحد طرفيها وهو هنا المضاف إليه أعني متعلق العلم الذي هو المعلوم.

(قوله: وهذا إنما يصح إذا لم يجعل العلم إلخ) حاصله أن هذا الجواب ليس مبنيًّا على جعل العلم نفس الإضافة فيتوهم أن الإضافة في قولهم هنا تغير الإضافة لا يوجب إلخ عبارة عن نفس العلم والمضاف عن ذات الواجب فإنه باطل ضرورة لأنه مع عدم صلوحه حينئذ للجواب عن الشبهة المحررة ينافي قوله وهذا معنى ما قيل أن

المراد نفي العلم التفصيلي وإن أريد التميز التفصيلي فغير مسلم كيف والبرهان ينفيه اهـ. منه «**مد ظله**».

فإن الإضافة تتغير بتغير المضاف وتتكثر بكثرته (**بل صفة ذات إضافة**) فإنه حينئذ لا تغير ولا تكثر إلا في إضافته (**ومنها الإرادة وهي صفة غير العلم**) لكنها تابعة له ولذا أخرها عنه (**بها يتخصص أحد طرفي المقدور بالوقوع**) بالقدرة فإنه ما لم يرد الفاعل المختار أحد الطرفين لم تتعلق القدرة به.

علم الباري بأن الشيء سيوجد إلخ وكذا قوله فالعلم لا يتغير بتغير المعلوم إلخ كما هو واضح بل هو مبني على جعل العلم صفة ذات إضافة ليكون المراد من الإضافة في القول المذكور هو إضافة العلم وتعلقه من المضاف هو نفس العلم كما سبق.

(**قوله: تتغير بتغير المضاف إلخ**) المراد من المضاف هنا هو المضاف إليه أعني متعلق العلم كما علم مما سبق آنفًا فتدبره فإنه تحرير لا ينبغي الإمساك عنه ثم اعلم أنه قد يجاب عن تلك الشبهة أيضًا بأن العلمين المذكورين متغايران لكن لا نسلم تغيرهما بل هما أزليان أبديان غير متبدلين فإن العلم المتعلق بعدم الدخول في اليوم غير العلم المتعلق بالدخول في الغد لكن كليهما مستمران في اليوم والغد معًا غايته أنه قبل الدخول يمكن التعبير عن ذلك الدخول المعدوم بأنه يوجد في الاستقبال وبعد الدخول لا يمكن التعبير عنه بذلك وكذا بعد الدخول يمكن التعبير عن ذلك الدخول بأنه وجد وقبل الدخول لا يمكن عنه التعبير بذلك فالتبدل والتغير إنما هو بالنظر إلى التعبير فالباري تعالى علم في الأزل عدم العالم فيه ووجوده فيما لايزال وفناءه بعد ذلك ويعلمه كذلك فيما لا يزال إلى يوم القيامة من غير تبدل وتغير أصلًا فتدبره فإنه دقيق.

(**قوله: وهي صفة غير العلم إلخ**) قد استدل على ذلك بأن العلم المطلق نسبته إلى الكل على السواء بخلاف الإرادة فإنها مرجحة لأحد الطرفين وإن العلم الخاص بما في الفعل من المصلحة أو بأنه سيقع سابق على الإرادة أو بأنه وقع تابع للوقوع المتأخر عن الإرادة والمتقدم غير المتأخر قيل وفيه تأمل فالأولى هو دعوى الضرورة في مغايرة الإرادة للعلم بل لسائر الصفات.

(**قوله: لم تتعلق القدرة به**) وذلك لما مر من استواء نسبة القدرة إلى الطرفين فلا بد لتعلقها من مرجح.

....

(وتعلقها) بأحد الطرفين **(لذاتها)** لا بتعلق آخر ليتسلسل فإن ذاتها تقتضي التعلق بالراجح في علم الفاعل أيًّا كان ولا إيجاب لأن الإيجاب هو أن لا يكون

(قوله: **لا بتعلق آخر إلخ**) يحتمل التركيب الوصفي والإضافي.

(قوله: **ليتسلسل**) أي بتسلسل تعلقات الإرادة والمرجحات الأخر فافهم.

(قوله: **تقتضي التعلق**) أي بأحد الطرفين.

(قوله: **وبه يترجح المقدور إلخ**) أي بالتعلق يترجح أحد طرفي المقدور على الآخر بالوقوع أو بذات الإرادة يترجح التعلق بأحدهما على التعلق بالآخر فتدبر.

(قوله: **لكنها تابعة إلخ**) إشارة إلى دفع ما اعترض به ههنا من أن الإرادة إما أن تقتضي التعلق بأحد الطرفين على الإبهام بمعنى أنه يصح تعلقها به على سبيل البدلية من غير تعيين لأحدهما فتكون نسبتها إلى الطرفين على السوية كالقدرة فيحتاج تعلقها كتعلق القدرة إلى مرجح وإما أن تقتضي التعلق بأحدهما على سبيل التعيين بأن لا يجوز التعلق بالطرف الآخر فيلزم نفي القدرة والاختيار فيكون قولًا بالإيجاب.وحاصل الدفع أن التعلق بأحد الطرفين الذي هو قبل التعلق مبهم إنما يوجب استواء نسبة الإرادة إليهما لو لم يكن التعلق بنفسه مخرجًا له عن الإبهام إلى التعين وكذا التعلق به إنما يوجب الإيجاب وانتفاء الاختيار لو كان تعين ذلك المتعلق سابقًا على ذلك التعلق وكلتا المقدمتين ممنوعتان لم لا يجوز أن يكون ذلك الواحد الذي من شأنه تعلق الإرادة به مبهمًا قبله بمعنى أنه يصح أن يقوم مقامه آخر وبالتعلق صار متعينًا بحيث لا يقوم غيره مقامه فلم يلزم الاستواء ولا الإيجاب أصلًا وهذا هو معنى أن المختار يصح منه الفعل والترك وأن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل هو يحققه فتأمله واحفظه فإنه تحرير بديع تفردنا به فظهر أن إدراج حديث تبعية الإرادة للعلم كما تبع فيه الشارح بعض الفضلاء مستغنى عنه هنا فدقق النظر.

(قوله: **لأنه ذاتي لها إلخ**) أي لأن كون الإرادة تابعة للعلم من لوازم ذات الإرادة

(قوله: **فإن ذاتها إلخ**) أو نقول نسبتها إلى الطرفين سواء والفاعل يصرفها إلى الراجح منهما عنده وعلى التقديرين لا تسلسل ولا إيجاب وهذا التوجيه الثاني ذكرناه في باب الأعراض اهـ. منه.

فعل الفاعل بهذه الصفة وهذه الصفة لا بد منها وإلا لم يكن قادرًا على الحوادث **(وقدمها لا يوجب قدم المراد)** أي لا يوجب وجوده في الأزل فإن وجوده إنما هو بتعلق القدرة وتأثيرها فيه وفق الإرادة التي تعلقت بوجوده فيما لا يزال ومعنى كونه مرادًا في الأزل أنه أراد الله تعالى في الأزل إيجاده وإحداثه في وقته بتأثير القدرة فيه في ذلك الوقت **(والقول بأنها حادثة قائمة بذاته)** كما هو مذهب الكرامية **(ظاهر البطلان)** بما مر من استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ولأن صدور الحادث عنه تعالى ليس إلا بالاختيار فيتوقف على الإرادة فيلزم الدور أو التسلسل.

(و) القول **(بأنها نفس العلم بالنظام الأكمل)** كما ذهب إليه الفلاسفة **(أو)** صفة سلبية هي **(كون القادر غير مكره ولا ساه)** كما ذهب إليه بعض المعتزلة **(أو العلم**

لأن تعلق الإرادة بالشيء مسبوق لا محالة بالشعور بذلك الشيء لكن أنت خبير بأن المراد من العلم الذي تكون الإرادة مسبوقة به. أما مطلق العلم والشعور أو العلم الخاص بما في المراد من المصلحة فإن كان الأول ورد أنه وإن كان مسلمًا لكنه إنما يفيد كون الإرادة مستوية النسبة إلى الطرفين كمطلق العلم كما سبق والمقصود بيان أنها مرجحة لذاتها. وإن كان الثاني ورد مع كونه ممنوعًا ضرورة أن الإرادة قد ترجح المرجوح والمساوي أنه اعتراف بأن تعلقها محتاج إلى مرجح آخر هو العلم والمقصود بيان أن تعلقها لذاتها فتأمله فإنه مما لا ينبغي الإمساك عنه.

(قوله: في ذلك الوقت) قد يقال إن هذا يشكل بإيجاد الزمان إذ ليس للزمان زمان ووقت وقد يجاب بأن الزمان لا تحقق له في الأعيان فلا يتعلق به الإيجاد والأحداث فتبصر.

(قوله: ليس إلا بالاختيار إلخ) قد يمنع الانحصار بأنه لم لا يجوز صدورها عنه تعالى بالإيجاب ويكون حدوثها لتوقفها على شرط حادث ويجاب بأنه يستلزم تعاقب حوادث من غير بداية وقد بيّن استحالته فتفطن.

(قوله: كما ذهب إليه بعض المعتزلة إلخ) واعترض بأنه يوجب كون الجماد مريدًا وأجيب بأن ذلك تفسير لإرادة الله تعالى لا لمطلق الإرادة. كذا قيل لكن في

....

في فعله) تعالى **(والأمر في فعل غيره)** حتى إن ما لا يكون مأمورًا به من فعل غيره لا يكون مرادًا له كما هو قول كثير من معتزلة بغداد **(أو الداعية إلى الفعل)** أو الترك **(بمعنى العلم بنفع زائد في الفعل)** أو الترك كما هو مذهب بعض آخر من المعتزلة **(نفي لما هو معنى الإرادة المعلوم)** ذلك المعنى **(لكل منصف)** وإن كان تفسيره متعسرًا كسائر الوجدانيات **(وقد دل عليه النصوص)** من الكتاب والسنة فوجب التصديق به **(واستلزامه)** أي ذلك المعنى **(الفعل)**[١] بتأثير القدرة فيه **(بالاختيار)** له **(لا ينافي الاختيار)** بل يحققه .**(ومنها الحياة)** لأنه عالم قادر وكل عالم قادر حي بالضرورة **(والسمع والبصر)** لأن كل حي يصح أن يكون سميعًا وبصيرًا وكل ما يصح له تعالى يثبت له بالفعل لبراءته عن أن يكون له ذلك بالقوة **(ولدلالة النصوص القاطعة)** من الكتاب والسنة بحيث لا يمكن إنكارها **(وإجماع الأنبياء بل جميع العقلاء على ذلك ولأن الخلو عنها نقص)** لأنها صفات كمال وأضدادها سمات نقص والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص **(فـ)** لما ثبت كونه حيًّا سميعًا بصيرًا **(ثبت)** على قاعدة أصحابنا **(صفات ثلاثة قديمة)** هي الحياة والسمع والبصر **(ولا يلزم)** من قدم السمع والبصر **(قدم المسموع والمبصر)** لأن تعلقاتهما حادثة كالقدرة **(وما يقال إنها اعتدال المزاج)** أو صفة تتبعه هي مبدأ الحس والحركة وهذا ناظر إلى الحياة والمزاج من الكيفيات الجسمية التي يجب

كل من الاعتراض والجواب نظر فليتأمل.

(قوله: فوجب التصديق به) أي بالمعنى المعلوم من الإرادة لكل منصف وهو المعنى الذي به يمتاز المختار عن الموجب والمعاني المذكورة من المخالف لا تنافي الإيجاب كما لا يخفى فليست هي الذي دلت النصوص عليه كما هو ظاهر على متتبعيها.

(قوله: ولدلالة النصوص إلخ) والظاهر أن إثبات الحياة بالسمع دور كإثبات العلم به كيف والعلم تابع لها فإثباته إثباتها وقد سبق أن إثباته بالسمع دور إلا أن يراد أن جعلها

---

(١) قوله واستلزامه الفعل إلخ كذا في أصل الشارح وفي نسخ المتن واستلزمه الفعل بلفظ الماضي وليس فيها جملة لا ينافي الاختيار فتأمل كتبه مصححه.

تنزيهه تعالى عنها **(وتأثر الحاسة)** عن المحسوسات ناظر إلى السمع والبصر والحاسة قوة جسمانية يجب تنزيهه تعالى عنها **(أو)** السمع **(مجرد العلم بالمسموعات و)** البصر مجرد العلم **(بالمبصرات)** ليسا صفتين غير العلم **(ممنوع)** لأنا لا نسلم كون الحياة والسمع والبصر ما ذكرتم أو مشروطة به في الشاهد فضلًا عن الغائب غاية الأمر أنه في الشاهد تقارن ما ذكر ولا حجة على الاشتراط ولأن كلًّا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم وقد ورد السمع به فوجب التصديق به **(وأما الشم والذوق واللمس فلم يرد بها الشرع ولم يجوّزها العقل)** لأنها صفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع أنها لا تنبئ عن الإدراك فإنك تقول شممت تفاحة ولم أدرك ريحها وكذلك الذوق واللمس **(لكن المذهب أنه يدرك متعلقاتها)** من الروائح والطعوم والبرودة والخشونة وغير ذلك قال الله تعالى ﴿وَمَا يَعْزُبُ﴾ [يونس: ٦١] الآية.

(ومنها الكلام بشهادة الأنبياء) عليهم السلام وتواتر القول بذلك عنهم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة **(مع عدم توقف دلالة المعجزة)** على صدقهم **(عليه)** أي

(قوله: لأنها صفات تنبئ عن اتصالات إلخ) أقول الحاصل أنه لا فرق بينها وبين السمع والبصر في أن جميعها تنبئ عن الاتصالات التي يتعالى الرب عنها فلا يجوز العقل نسبتها باقية على حقيقتها إليه تعالى فلا بد من تأويلها بالإدراك الذي يترتب عليها ويصح نسبته إليه تعالى لكن لما ورد الشرع بإطلاق السمع والبصر في حقه تعالى مع كونهما منبئين عن الإدراك أولوهما به ليصح في حقه تعالى بخلاف الثلاثة الباقية فإنها لما لم يرد الشرع بإطلاقها ولم تنبئ عن الإدراك إنباء السمع والبصر عنه فلا داعي بل لا جواز لإطلاقها في حقه تعالى حتى يحتاج إلى تكلف التأويل فظهر أن الكل مشتركة في أنه تعالى يدرك متعلقاتها من غير اتصاف باتصالاتها لكنها ممتازة بورود الإذن الشرعي في إطلاق السمع والبصر في حقه تعالى لاختصاصهما بظهور إنبائهما عن الإدراك دون البواقي هذا غاية التحرير في هذا المقام فتدبره.

(قوله: وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة إلخ) اقتصر في إثباته الكلام بالأدلة

صفة أخرى وراء المذكورات ثابت بالسمع ويمكن أن يقال دلالة النصوص عليها لا ينافي إثباتها بوجه آخر اهـ. منه.

على الكلام وإخباره تعالى عن صدقهم بطريق التكلم **(ليدور)** فإن ظهور المعجزة كاف في الدلالة على صدقهم ودعواهم النبوة **(ولأن ضده في)** من يصح اتصافه بالكلام أعني **(الحي)** العالم القادر **(نقص)** وهو على الله تعالى محال ولا ينتقض بمثل الماشي والحسن الوجه لأن استحالته في حق الباري عزَّ وجل مما يعلم قطعًا بخلاف مثل الكلام.

(و) بالجملة لا خلاف لأرباب الملل في كونه تعالى متكلمًا وإنما الخلاف في معنى كلامه وقدمه وحدوثه فعندنا **(هو)** ليس من جنس الأصوات والحروف بل **(صفة أزلية)** قائمة بذاته تعالى **(منافية للسكوت والآفة)** كما في الأخرس **(يدل عليها بالعبارة والكتابة)** والإشارة والاختلاف إنما هو في العبارة دون المسمى كما إذا ذكر الله تعالى بألسنة متعددة ولغات مختلفة **(وجمهور الفرق على)** خلاف ذلك فإنهم قالوا **(إن المعقول من)** لفظ **(الكلام هو الحسي)** المنظوم من الحروف المسموعة

السمعية على شهادة الأنبياء وفي إثبات صدقهم على دلالة المعجزة من غير تعرض للكتاب في ذلك لئلا يلزم الدور كما مر بيان ذلك.

(قوله: وهو على الله محال إلخ) قد يناقش في كونه نقصًا سيما إذا كان مع القدرة على الكلام كما في السكوت ويجاب بأنه لا خفاء في أن المتكلم أكمل من غيره فيمتنع أن يكون المخلوق أكمل من الخالق كذا قيل وفيه تأمل فليتأمل.

(قوله: وإنما الخلاف في معنى كلامه وقدمه وحدوثه إلخ) افترقت الفرق في ذلك كما هو المشهور إلى أربع فذهب جمع إلى أنه قديم قائم بذاته تعالى وهم يفترقون فرقتين إحداهما وهم الأشاعرة ومن تبعهم على أنه ليس من جنس الحروف والأصوات وهو المراد بالكلام النفسي وفرقة أخرى وهم الحنابلة ومن تبعهم على أنه من جنس الأصوات والحروف وذهب جمع آخر إلى أنه وصف حادث من جنس الأصوات والحروف وهم أيضًا يتفرقون فرقتين إحدهما وهم الكرامية ومن معهم على أنه قائم بذاته والأخرى وهم المعتزلة ومن معهم على أنه قائم بغيره.

(قوله: كما في الأخرس إلخ) الأولى أن يقول كما في البهائم إن سلم أن ليس لها كلام نفسي لآفة نفسانية ولذا ترك المثال في الشرح الجديد وقيد قول المصنف والآفة بالنفسانية

الدالة على المعاني المقصودة **(دون النفسي ولم يقل بقدمه)** أي الحسي **(إلا الحنابلة والحشوية وبطلانه ضروري لكونه مرتب الأجزاء)** الغير المجتمعة في الوجود **(ممتنع البقاء)** فكيف يكون قديمًا قال في شرح المقاصد ولما رأت الكرامية أن بعض الشر أهون من بعض وأن مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا إلى أن المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وأنه قول الله لا كلامه وإنما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بأن كل ما له ابتداءان كان قائمًا بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وإن كان مباينًا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة **(وعند المعتزلة هو حادث في جسم)** لقطعهم بأنه منتظم من الحروف الحادثة والحادث لا يقوم بذاته تعالى **(ومعنى تكلم الباري به هو خلقه فيه)** أي في ذلك الجسم **(لنا أن معنى المتكلم من قام به الكلام)** لا من أوجده في آخر للقطع بأن من أوجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركًا

(قوله: أي الحسي إلخ) فهم يمنعون المقدمة القائلة بأن المنتظم من الحروف والأصوات حادث ضرورة.

(قوله: أن بعض الشر إلخ) وهو القول بكونه تعالى محلًّا للحوادث.

(قوله: أهون من بعض إلخ) وهو القول بأنّ الحروف والأصوات مع ترتبها وتقضيها قديمة **(قوله وإن مخالفة الضرورة إلخ)** وهي المخالفة الحاصلة من القول بقدم الحروف والأصوات فإنه باطل بديهة.

(قوله: من مخالفة الدليل إلخ) وهي المخالفة الحاصلة من القول بقيام الحادث به تعالى فإنه باطل لكن بما سبق من الدليل لا بالضرورة.

(قوله: مع حدوثه قائم بذاته تعالى) فهم يمنعون المقدمة القائلة بامتناع كونه تعالى محلًا للحوادث.

(قوله: لا يقوم بذاته تعالى) فهم يمنعون المقدمة القائلة بأن صفة الشيء لا بد أن تقوم به فافهم.

(قوله: لا من أوجده في آخر) أقول لا يخفى أن كلمات القوم مختلفة في تحقيق

ويمكن على هذا التقييد بل على التمثيل بالبهائم أن يقال المراد بالسكوت السكوت

لغة وأنه تعالى لا يسمى بخلق الأصوات مصوّتًا وإنا إذا سمعنا قائلًا يقول أنا قائم

الكلام سيما الكلام النفسي الذي يقول به الأشاعرة اختلافًا لا يكاد ينضبط ومع ذلك لم يبلغ البيان إلى ما يحصل به للقلب اطمئنان نعم للعلامة الدواني طريق أقرب مما ذكروه يطلب من مدوناته وأما أنا مع قلة بضاعتي سيما بالنسبة إلى هؤلاء الأئمة الأعلام فلي مسلك في ذلك أرجو أن يكون أقرب إلى ذوق المنصفين وإن كان ذلك من عوائد تتبع عباراتهم وفيض التفطن لإشاراتهم، وهو أن الكلام بمعنى المتألف من الحروف والأصوات المتقضية شيئًا فشيئًا عبارة عن الكيفية الحاصلة من تموج الهواء الجاري على المخارج على ما فصل في محله ولا خفاء أن تلك الحروف ليست قائمة بالمتكلم بل بذلك الهواء المتكيف بها وإنما القائم بالمتكلم هو التكلم بتلك الحروف ومبدأ ذلك التكلم. فالمتكلم منا من أحدث الحروف في الجسم الآخر الذي هو ذلك الهواء الجاري من غير أن يقع بينه وبين تموج الهواء واسطة إذ لو ضرب شخص حجرًا على حجر مثلًا وحصل منه صوت لا يقال لذلك الصوت أنه صوت ذلك الشخص بل هو صوت ذلك الحجر فقولهم المتكلم من قام به الكلام ممنوع إن أريد بالكلام الحروف والأصوات لما سبق آنفًا أنها قائمة بالهواء لا بالمتكلم وليس من المنازع إن أريد به مبدأ التكلم أو التكلم كما هو واضح إذا تمهد هذا فنقول كما أن المراد من سائر الصفات القديمة لله تعالى من نحو القدرة والإرادة هي المبادئ لا التعلقات والآثار فكذلك المراد من كلامه القديم هو مبدأ التكلم لا الآثار التي هي الحروف وهو المقصود من الكلام النفسي القديم كما صرح به الدواني وهو مغاير لسائر الصفات أما لغير القدرة فظاهر وأما لها فلأن نسبته إلى القدرة نسبة السمع والبصر إلى العلم فكما أن إنباءهما عن الإدراك لا ينافي مغايرتهما للعلم فكذلك كون الكلام مبدأ صدور الحروف والكلمات لا ينافي مغايرته للقدرة وأما الكلام بمعنى الحروف والأصوات وإن لم يكن قائمًا بالمتكلم بل بالهواء الجاري كما مر فقد يضاف إلى المتكلم حقيقة كما يقال هذا كلام الشافعي وذلك قول الرافعي لكونه حادثًا من انتقالات الهواء في الخارج التي هي آثار أفعال المتكلم بواسطة مبدأ التكلم القائم به

النفساني إذ يقولون به فحينئذ يصح قول المصنف منافية للسكوت تأمل محمد سعيد.

نسميه متكلمًا وإن لم نعلم أنه موجد لهذا الكلام بل وإن علمنا أن موجده هو الله تعالى **(ولا يتصور اللفظي)** لأنه حادث ضرورة أن له ابتداء وانتهاء وأن الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالأول ومشروط بفنائه وأنه يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود وكذا المعنى اللغوي المتغير بتغير اللفظي الذي يسمونه في الاصطلاح بالمعنى الأول **(فتعين المعنى)** الذي لا يختلف باختلاف العبارات الذي يسمونه المعنى الثاني لأنه لا رابع يطلق عليه اسم الكلام **(والقول)** من جانب الحنابلة **(بأن النظم قد يكون دفعيّ الأجزاء كالقائم بنفس الحافظ و)** كالقائم **(بالطابع)** ولزوم الترتيب في التلفظ لعدم مساعدة الآلة **(وهم)** لأن الكلام في

فحينئذ لا مانع من أن يقال إن لله كالكلام النفسي الذي هو مبدأ التكلم كلامًا لفظيًّا مركبًا من الحروف والأصوات صادرًا من ذلك المبدأ القديم القائم بذاته تعالى قائمًا ذلك الكلام اللفظي بالهواء أو نحوه مما يحذو حذوه غايته أنه يمتنع على الحلق واللسان والمخارج وهو لا يضر بما نحن بصدده لأنه يجوز أن تكون تلك شروطًا في حدوث الكلام اللفظي فينا لا فيه تعالى كما أن الإبصار فينا هي الحالة الإدراكية الحاصلة عقيب فتح البصر المشروطة بتأثر الحاسة وفيه تعالى هو تلك الحالة من غير اشتراط بما ذكر مما لا يليق به فحينئذ لا فرق بيننا وبينه تعالى فإن لنا وله صفات هي مبادئ ولتلك المبادئ متعلقات وآثار إلا أن كليهما فينا من الحوادث وفيه تعالى المبادئ قديمة والآثار حادثة وأيضًا الآثار فينا قد تقوم بنا وقد تقوم بغيرنا وفيه تعالى لا تقوم الآثار به قطعًا وبالجملة إذا تأملت ما حررناه تعلم أن غايته التحقيق الذي يندفع به جميع الشبه والريوب وتطمئن عنده القلوب وتعلم أن معاني الألفاظ والعبارات سواء كانت المعاني الأولية أو الثانوية إنما يطلق عليها الكلام لكونها مدلولات للكلام اللفظي بالدلالة الوضعية وهي وإن كانت تسمى كلامًا نفسيًّا لكن القول بأنها صفة غير العلم قائمة بذاته تعالى قديمة مما لا يجوزه العقل قطعًا كيف ودلالة الكلام اللفظي على كلامه النفسي الذي هو صفة حقيقية قديمة له لا بد أن تكون من قبيل دلالة الأثر كالمقدور على القدرة والمراد على الإرادة فاحفظه فإنه من بدائعنا وودائعنا.

....

المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة في الخيال أو المخزونة في الحافظة أو المنقوشة بأشكال الكتابة على أن قيام الحرف والصوت بذاته تعالى ليس بمعقول وإن كان غير مرتب الأجزاء كحرف واحد (**وأيضًا كل من يأمر وينهي ويخبر**) وينادي إلى غير ذلك (**يجد في نفسه معنى غير العلم والإرادة**) كما يشهد به الرجوع إلى الوجدان (**يدل عليه بالعبارة**) الدالة عليه دلالة ثانية (**والكتابة**) الدالة عليه دلالة ثالثة (**وقد شاع عند أهل اللسان إطلاق**) اسم (**الكلام عليه**) فإذا ثبت أنه تعالى متكلم تعين هو لامتناع غيره كما مر ويكون قديمًا كما هو القاعدة.

(**و**) أما وصفه بما يشهد بالحدوث فلأنه (**لا نزاع في أنه**) أي كلامه تعالى (**يقال**) في الشرع (**بالاشتراك أو**) بطريق (**المجاز المشهور على النظم المخصوص المسموع**) فحيث وصف بما يشهد بالحدوث يراد به هذا المعنى وإطلاقه على هذا المعنى بطريق المجاز ليس لأن اسم الكلام يطلق لغة على اللفظي أيضًا لأن هذا فيمن يقوم به اللفظي و(**لا بمجرد أنه**) أي النظم المخصوص (**دال على كلامه**

(**قوله: يدل عليه دلالة ثانية إلخ**) قد علمت آنفًا أن التحقيق هو أن دلالتها عليه عقلية لا وضعية فافهم.

(**قوله: ليس لأن اسم الكلام يطلق إلخ**) إن قيل سوق العبارة مشعر بأنه إطلاقه لغة على اللفظي لو لم يكن في حق من يقوم به اللفظي لتم أن يقال إطلاقه على النظم المخصوص مجازًا من جهة هذا الإطلاق اللغوي وليس كذلك لأن إطلاقه لغة على اللفظي لو تم وجهًا لإطلاقه على النظم المخصوص إنما يتم على إطلاقه حقيقة لا مجازًا كما هو ظاهر قلت يأتي قريبًا أن معنى إطلاقه المجازي ليس أنه إطلاق على غير الموضوع له فتدبر تدبرًا يليق بالمقام.

(**قوله: أيضًا**) أي كما يطلق لغة على النفسي على ما مر آنفًا.

(**قوله: لأن هذا فيمن يقوم به اللفظي**) قد سبق آنفًا أن الكلام اللفظي ليس قائمًا

(**قوله: عند أهل اللسان إلخ**) كما أنه يقال لما كتبه الشافعي إنه قوله وإن عبر عنه بعبارة أخرى اهـــ. منه.

(**قوله: فيمن يقوم به اللفظي إلخ**) وهو تعالى لا يقوم به اللفظي حتى يصح إطلاقه على

القديم) حتى يقال إنه لا اختصاص لهذا بالنظم المخصوص **(بل لأنه أنشأه)** أيضًا **(برقومه في اللوح المحفوظ)** قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾ [البروج: ٢١، ٢٢] **(أو بحروفه في الملك)** قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾ [الحاقة: ٤٠] **(و)** بالجملة ليس معنى أنه مجاز في النظم أن كلام الله غير موضوع له وإلا لجاز نفيه عنه بل معناه أنه وضع له أيضًا للمناسبة المذكورة كما أن المجاز

باللافظ قطعًا بل بالهواء نعم يجوز أن يراد بالقيام الربط المصحح لإضافة الكلام إلى المتكلم الذي مر تحقيقه لكن هذا المعنى مشترك بيننا وبينه تعالى كما سبق وحقق فحينئذ لا يتم التعليل فافهم.

(قوله: أيضًا إلخ) أي كما أنه دال على كلامه القديم.

(قوله: وإلا لجاز نفيه عنه إلخ) أي نفي كلام الله عن النظم المخصوص أقول لا داعي إلى تأويله كونه مجازًا بما ذكر بل يأبى عنه ظاهر مقابلته بالاشتراك فتأمله جدًّا فالتحقيق الذي يلائم الطريقة التي مشى عليها المصنف وحررها الشارح رحمه الله هو أن الكلام حقيقة في النفسي مطلقًا كما يؤيده ما قال قائلهم:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلًا

وأما في اللفظي فهو حقيقة في حقنا لقيام اللفظي بنا على هذه الطريقة مجاز في حقه تعالى لعدم قيامه به تعالى فيجوز نفي كلام الله عن النظم المخصوص على الطريقة المذكورة نعم هو حقيقة في كليهما في حقنا وحقه تعالى على الطريقة البديعة التي أبدعناها فيما سبق إذا تقرر هذا ظهر أن بيان الشارح فيما سبق آنفًا بقوله وإطلاقه على هذا المعنى بطريق المجاز إلخ مختل سواء أوّل كونه مجازًا بما أوله أو بقي على حقيقته فتأمله فإنه في غاية الدقة.

(قوله: بل معناه أنه وضع له إلخ) كتب عليه أن المراد بالاشتراك حينئذ أن لا يلاحظ فيه تلك المناسبة اهـ.

النظم المخصوص في الشرع أيضًا بعلاقة إطلاقه عليه لغة اهـ. منه.

(قوله: إنه لقول رسول إلخ) أقول هذا لا يدل على أنه ليس كلامه تعالى حقيقة فإن قول الرسول من حيث إنه رسول قول له تعالى لأنه لا ينطق عن الهوى اهـ. منه.

يلاحظ فيه المناسبة **(ويخص العربي منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة وفي علم الأصول وإليه يرجع ما يشهد بالحدوث مثل المنزل والمقروء والمسموع والمتحدّى به والعربي ونحو ذلك)** مثل كونه مكتوبًا وقابلًا للنسخ وغير ذلك **(قالوا)** لو كان كلامه تعالى أزليًّا لزم الكذب في **(الإخبار بالماضي في)** كلامه مثل ﴿أَنَّآ أَرۡسَلۡنَا﴾ [مريم: ٨٣] ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ﴾ [الأعراف: ١٠٤] و﴿فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ﴾ [المزمل: ١٦] إلى غير ذلك وذلك لأن صدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على **(الأزل)** فلزم **(كذب)** كلامه تعالى عن ذلك إجماعًا.

(و) أيضًا هو مشتمل على أمر ونهي وإخبار واستخبار وغير ذلك فلو كان أزليًّا لزم **(الأمر)** بلا مأمور **(والنهي)** بلا منهي والإخبار بلا سامع والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك **(سفه وعبث)** لا يجوز أن يستند إلى الحكيم تعالى وتقدس **(وأجيب بأنه إنما يصير الكلام أحد الأقسام)** من الأمر والنهي والخبر وغير ذلك **(فيما لا يزال)** وليس في الأزل واحدًا منها فإن قيل وجود الجنس من غير أن يكون أحد الأنواع محال وكذا التغير على القديم قلنا المراد أنه واحد في نفسه يعرض له التنوّع بحسب الاعتبارات والتعلقات الحادثة من غير أن يتغير في نفسه **(مع أنه)**

أقول فحينئذ يندفع ما سبق منا آنفًا من أنه يأبى عن تأويل المجاز مقابلته بالاشتراك فافهم.

(قوله: وقابلًا للنسخ إلخ) يحتمل المعنى الاصطلاحي أعني رفع حكم بآخر واللغوي أعني الانتساخ والنقل من نسخة إلى أخرى فتدبر قال في شرح المقاصد ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله فيه حتى إن ما يقرأه كل أحد بكسبه يكون مثله لا عينه والأصح أنه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدًا بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ نفسه لا مثله وهذا هو الحكم في كل سفر أو كتاب ينسب إلى مؤلفه اهـ. أقول هذا مبني على المشهور وإلا فالنظم المؤلف من الحروف ليس قائمًا باللسان بل بالهواء كما حررناه إلا أن يؤول القيام بما سبق فافهم.

....

إنما يلزم وجود المخاطب في الكلام الحسي والنفسي **(يكفي)** فيه **(مخاطب معقول والتحقيق أنه)** إنما يلزم السفه لو خوطب المعدوم وأمر في عدمه وأما على تقدير وجوده بأن يكون **(طلب)** الفعل **(ممن سيوجد)** فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي أخبره صادق بأنه سيولد وكما في خطاب النبي ﷺ وأمره ونهيه كل مكلف يولد إلى يوم القيامة **(وهذا والمذهب أنه)** معنى **(واحد في الأزل يتكثر بحسب التعلقات)** كما في سائر الصفات وإن كان العقل قاصرًا عن إدراك كنه هذا المعنى

(قوله: كما في سائر الصفات إلخ) وأنت خبير بأن تشبيهه بسائر الصفات وكذا الجواب عن السؤال السابق بقوله قلنا المراد أنه واحد في نفسه إلخ إنما يتم على تقدير كونه صفة حقيقية تكون مبدأ ترتيب الحروف والكلمات المسموعة كما حررناه وأما على تقدير كونه المعنى الذي هو مدلول الكلمات فلا، إذ كون مدلول الألفاظ والعبارات أمرًا حقيقيًّا واحدًا في نفسه متكثرًا بتكثير المتعلقات أمر غير معقول كما اعترف به بقوله وإن كان العقل قاصرًا إلخ هذا وأقول ومما يؤيد التحرير الذي أبدعناه في تحقيق الكلام النفسي بل يعينه ما في شرح المقاصد مما حاصله أنه إن قيل كل واحد منا يسمع كلام الله مطلقًا. أما لو أريد به المنتظم من الحروف والألفاظ المسموعة من غير اعتبار المحل فظاهر وأما لو أريد به المعنى النفسي الأزلي فلأن سماعه بسماع الألفاظ والأصوات المسموعة الدالة عليه فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بأنه كليم الله قلنا وهو أن سمع كلامه تعالى من جهة لكن لما كان بصوت غير مكتسب للعباد حيث أكرمه فأفهمه كلامه من غير واسطة كسب أحد من خلقه اختص بأنه كليم الله اهـ. فهذا يدل على أن مسموع موسى عليه السلام هو الأصوات والحروف التي ترتبت عن المبدأ القائم بذاته تعالى المرتب لها ترتبًا أوليًّا لم يتخلله واسطة من المخلوقات وإن ذلك المسموع حادث من غير حلق ولسان ومخارج وهذا عين ما أبدعناه كما لا يخفى على من له فطنة مستقيمة وأما ما وجه به بعضهم اختصاص موسى عليه السلام بما ذكر من أنه عليه السلام سمع كلامه الأزلي بلا صوت وحرف وجهة كما يأتي أنه يرى ذاته تعالى بلا كم وكيف وجهة

....

(إذ) ثبوت الكلام إنما هو بالسمع و**(لم يرد السمع بالتعدد)** ثم ما ذكر من الصفات هي ما اتفق فيها القائلون بالصفات الأزلية.

(و) لنذكر ما اختلفوا فيها فنقول **(أثبت الشيخ الأشعري البقاء صفة)** أخرى **(لأن)** الواجب باق بالضرورة و**(الباقي بلا بقاء كالعالم بلا علم)** فلا بد أن يقوم به معنى البقاء **(وردّ بأنه)** ليس معنى زائدًا على الوجود لأن المعقول منه **(استمرار الوجود)** ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه إلى الزمان الثاني **(وبأنه يعود الكلام في بقاء البقاء)** فإن البقاء لو كان صفة أزلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وينقل الكلام إلى بقائه ويتسلسل ويلزم أيضًا قيام المعنى بالمعنى وهو باطل.

(و) أثبت **(بعض الفقهاء التكوين)** وفسروه بإخراج المعدوم إلى الوجود **(لأنه تعالى خالق إجماعًا)** وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم **(و)** أثبت **(و)** لا بد أن يكون صفة أزلية لأنه **(مدح به نفسه بكلام أزلي)** قال تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ﴾ [الحشر: ٢٤] والتمدح منه تعالى بما ليس فيه باطل واتصافه به بعد خلوه عنه

فمنظور فيه لأنه يمتنع سمع غير الصوت حتى نقل عن الأستاذ أبي إسحاق الاتفاق على ذلك وسيأتي منا ما يحققه بأبسط من هذا إن شاء الله تعالى.

(قوله: إذ ثبوت الكلام إنما هو إلخ) لا يخفى ما في هذا الحصر من النظر الذي لا يخفى على المتذكر لما سبق أوائل مبحث الكلام فليتأمل.

(قوله: ويلزم أيضًا قيام المعنى بالمعنى إلخ) وأيضًا ما هو موجود لذاته يلزم أن يكون باقيًا لذاته ضرورة أن ما بالذات لا يزول أبدًا فلو كان باقيًا لغيره لزم أن يكون الموجود لذاته موجودًا لغيره هذا خلف ولو فسر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال أظهر كما لا يخفى.

(قوله: ولا بد أن يكون صفة أزلية إلخ) واعترض بأن أزلية التكوين بالمعنى المذكور تستلزم أزلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بدون الأثر فلا يتم ما يأتي من أنه لا يلزم من قدمه إلخ فإن أجيب عنه بمنع الاستلزام بأنه لم لا يجوز أن يكون دائمًا مستمرًا إلى زمان وجود المكون حتى لا يلزم أزليته ولا تخلف المعلول عن تمام العلة

(قوله: البقاء صفة أخرى إلخ) أقول إثباته البقاء صفة أخرى يدل على أنه لم يرد بالصفة

يستلزم قيام الحادث بذاته تعالى **(فيلزم أن يكون صفة أزلية وهي المعنى بقول الكل)** من الأشاعرة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠] **(أنه)** قد جرت العادة الإلهية بأن **(يكوّن الأشياء في أوقاتها بكلمة أزلية هي)** كلمة **(كن)** إذ لا معنيّ بصفة التكوين إلا هذا وردّ بأنه حينئذ يعود إلى صفة الكلام **(ولا يلزم من قدمه قدم المكوّن كالعلم)** والقدرة والإرادة **(والحق أنه)** ليس صفة حقيقية كالعلم والإرادة بل هو **(معنى إضافي يعقل من تعلق المؤثر بالأثر)** فلا يكون إلا فيما لا يزال **(وليس سوى تعلق القدرة والإرادة)** بالمقدور.

(و) أما **(التمدح بالخالقية في الأزل)** فهو **(مثل التمدح بأنه يسبح له ما في السموات وما في الأرض)** وبقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزُّخرُف: ٨٤] أي معبود **(أي هو بحيث له ذلك فيما لا يزال)** بما له من صفات الكمال إذ لا شك أن ذلك بالفعل إنما يكون فيما لا يزال لا في الأزل والإخبار عن الشيء في الأزل لا يقتضي ثبوته فيه **(وما قيل إن التكوين هو المكوّن)** وأن التأثير هو الأثر كما اشتهر عن الشيخ الأشعري **(فمعناه)** على ما يشعر به كلام بعض الأصحاب **(أن المفهوم)** الشائع **(من)** إطلاق لفظ **(الخلق هو المخلوق)** سواء

قلنا نعم لكن نقول لم لا يجوز أن يكون ذلك الأمر المستمر هو المعنى المعقول من تعلق القدرة فلا يكون التكوين صفة أخرى فإن قيل لعلهم أرادوا بالتكوين صفة أزلية بها تخرج الأشياء من العدم إلى الوجود فيما لا يزال وتغاير القدرة بأن مقتضاها صحة وجود المقدور في وقته المخصوص ومقتضى التكوين وجود المكون بالفعل في وقته قلنا تلك الصفة إما أن يكون تأثيرها بالنظر إلى نفسها على سبيل الجواز فلا تتميز عن القدرة أو على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارًا بل يكون موجبًا فإن قيل لم لا يجوز أن يكون بالنظر إلى نفسها على سبيل الجواز فلا يستلزم الإيجاب وبالنظر إلى تعلقها على سبيل الوجوب فتتميز عن القدرة قلت لا يخلو إما أن يكون تعلقها لذاتها فلا تتميز عن الإرادة أو لمرجح سوى ذاتها فلا تتميز عن القدرة فافهم فإنه دقيق.

أمرًا حقيقيًّا زائدًا على ذاته بل ما يكون نقيضه نقصًا في حقه تعالى ولا شك أن البقاء كذلك فلا يرد عليه شيء اهـ. منه.

جعلناه حقيقة فيه أو مجازًا مشهورًا وهذا لا يليق بالمباحث العلمية.

(و) قال المصنف يمكن أن يكون معناه **(أن الحاصل)** في الخارج **(من التأثير)** في شيء وإيجاده بعدما لم يكن **(هو الأثر لا غير)** وأما حقيقة الإيجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الأعيان.

(وأما سائر ما يطلق عليه من الصفات) كالرحيم والكريم والغفور وغير ذلك **(فراجعة إلى الصفات المذكورة)** كالقدرة والإرادة.

(و) ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حمله على معناه الحقيقي **(مثل الاستواء)** في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] **(واليد)** في قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح: ١٠] **(والوجه)** في قوله تعالى: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] **(والعين)** في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] فهي **(مجازات وتمثيلات)** أي تصويرات للمعاني العقلية بإبرازها في الصور الحسية فالاستواء مجاز عن الاستيلاء أو تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الذات لأنه الباقي والعين عن البصر.

(قوله: أي تصويرات للمعاني العقلية إلخ) تفسير للتمثيلات فقط كما ينادى عليه قوله الآتي قريبًا أو تمثيل وتصوير لعظمة إلخ قال في شرح المقاصد في كلام المحققين من علماء البيان أن قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء والعين عن البصر ونحو ذلك لنفي وهم التشبيه والتجسيم سرعة وإلا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بإبرازها في الصورة الحسية وقد بينت ذلك في شرح التلخيص بما لا مزيد عليه اهـ. أقول فحينئذ الأولى أن يقال مراد الماتن بقوله مجازات وتمثيلات أنها مجازات ظاهرًا وتمثيلات حقيقة خلاف ما يفيده صنيع الشارح من قوله الآتي فالاستواء مجاز من الاستيلاء أو تمثيل إلخ والاقتصار على المجاز في قوله الآتي واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الذات إلخ فإن الأول يفيد أن مراد الماتن هو أنها مجازات أو تمثيلات بأو الفاصلة والثاني يفيدان المراد أن بعضها مجازات وبعضها تمثيلات فتدبر فإنه دقيق.

(قوله: لأنه الباقي إلخ) الأولى ترك هذا التعليل أو التعرض لباقي التعليلات فتدبر.

....

فصل في أحواله

(فصل في أحواله) من أنه هل يمكن أن يرى وهل يمكن العلم بحقيقته و**(الحق أنه تعالى يصح أن يرى بمعنى حصول الحالة الإدراكية الحاصلة)** لنا **(عند النظر إلى القمر)** التي نسميها الرؤية لكن **(من غير جهة ولا مقابلة)** لتنزهه تعالى عن ذلك **(وأنه يحصل ذلك للمؤمنين في الجنة)** رزقنا الله تعالى **(أما الصحة فلأن موسى عليه السلام طلب الرؤية)** قال تعالى حكاية عنه: ﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ولو لم تصح لم يطلبها عليه السلام.

(و) لأن **(الله تعالى علقها على الممكن في نفسه وهو استقرار الجبل)** والمعلق على الممكن ممكن لأن معنى التعليق أن المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير **(والقول بأنه)** أي موسى عليه السلام **(إنما**

(قوله: هل يمكن أن يرى إلخ) وهل تقع رؤيته وإنما لم يقتصر الأصحاب على أدلة الوقوع مع أنها تفيد الإمكان أيضًا لأنها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع الإمكان فاحتاجوا إلى بيان الإمكان أولًا والوقوع ثانيًا فحينئذ ينبغي للشارح رحمه الله أن يتعرض في تفسير الأحوال للوقوع أيضًا ولا يقتصر على الإمكان فإن قيل أن بعضًا من دليل الإمكان كطلب الرؤية من موسى عليه السلام وتعليقها من الله على استقرار الجبل سمعي إنما يثبت بالنقل فهو أيضًا محتاج إلى بيان الإمكان أجيب بأن كونه سمعيًّا مسلم لكن لا نزاع في إمكانه بل ولا في وقوعه.

(قوله: لم يطلبها عليه السلام إلخ) وذلك لأنه عليه السلام يمتنع أن يكون جاهلًا بما يجوز وما لا يجوز على الله تعالى وإلا لم يكن نبيًّا فلزم أن يكون عالمًا بما ذكر فهو عليه السلام مع علمه بامتناع رؤيته تعالى يكون طلبها منه تعالى عبثًا لا يليق بالأنبياء عليهم السلام فافهم.

(قوله: والمحال لا يقع على شيء من التقادير) وههنا بحث حاصله كما ذكره المصنف هو أنا لا نسلم أنه علق الرؤية على استقرار الجبل حالة السكون أو مطلقًا حتى يكون ممكنًا بل على استقراره عقيب النظر بدليل الفاء وهو حالة تزلزل الجبل

....

طلب العلم الضروري) عبر عنه بها تعبيرًا عن اللازم بالملزوم **(أو)** طلب **(الرؤية لأجل القوم)** حين قالوا: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣] وقالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْـرَةً﴾ [البقرة: ٥٥] وأضاف السؤال إلى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة إلى القوم بالطريق الأولى **(أو)** طلب الرؤية مع العلم بامتناعها **(لزيادة**

واندكاكه ولا نسلم إمكان استقرار الجبل حينئذ وأجيب بأن الاستقرار حالة التحرك والاندكاك أيضًا ممكن بأن يحصل السكون بدل الحركة إذ الإمكان الذاتي لا يزول عن الممكن أبدًا إنما المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهو ليس معلقًا عليه وأما القول بأن المعلق عليه هو استقرار الجبل مطلقًا لا عقيب النظر ولا خفاء في إمكانه في نفسه فيرد عليه أنه واقع في الدنيا فيلزم وقوع رؤيته فيها والتالي باطل لا يقال وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط لأنا نقول ذلك إنما هو في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه لا فيما جعله بمنزلة الملزوم لما علق النظر عليه فإن وجوده يستلزم وجوده كما هنا فالحق ما سبق آنفًا من أن المعلق عليه هو استقرارالجبل عقيب النظر بدليل الفاء وهو وإن كان ممكنًا بالطريق المذكور لكنه لم يقع في الدنيا فلا يرد الاستقرار السابق ولا اللاحق وقد يقال إن التعليق على الجائز إنما يدل على الجواز إذا كان القصد إلى وقوع المشروط عند وقوع الشرط وأما إذا كان القصد إلى الإقناط عن وقوع المشروط كما في الآية فلا ورد بأن الآية على الاطماع أدل منها على الإقناط، هذا حاصل ما ذكره. وأقول في تأبيد هذا القول الذي رده المصنف لا خفاء في أن توقف أمر على آخر بمعنى أن يكون وجوده دائرًا على وجوده وانتفاؤه على انتفائه مخصوص بالممكن ولا يتصور في الأمر الممتنع بالذات كما هو واضح وأما التوقيف أي تعليق أمر على آخر فقد يكون القصد منه إلى الإعلام بالتوقف والدوران المذكور كما يقال إن جئتني أكرمك ويكون القصد منه الإعلام بأن الإكرام دائر على الإتيان وجودًا وعدمًا فهو أيضًا يفيد إمكان المعلق ولا يتصور فيما هو ممتنع في ذاته وقد يكون القصد منه إلى استبعاد وقوع المعلق بجعل انتفاء المعلق عليه علامة على انتفائه من غير قصد إلى التوقف والدوران المذكور كأن يقال في مقام استبعاد أن فلانًا نبي انظر إليه فإن طار إلى السماء فهو نبي

....

الطمأنينة) بتعاضد دليل العقل **(بسماع الكلام)** كما في طلب إبراهيم عليه السلام أن يريه كيفية إحياء الموتى **(ظاهر البطلان)** لأن قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] نفي للرؤية بإجماع المعتزلة لا للعلم الضروري كيف وموسى عليه السلام عالم بربه عزّ وجل وسمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه فما معنى

لكن طيرانه منتف فنبوته منتفية فهذا يفيد أن نبوته غير واقعة من غير إفادة أنها ممكنة أو ممتنعة كما هو ظاهر ويؤيده ما يأتي من التصريح بأنه لم يتبين الامتناع بهذه الآية غايته الإخبار بعدم الوقوع فحينئذ نقول لم لا يجوز أن تكون الآية من هذا القبيل، بل الظاهر هو هذا إذ قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] صريح في استبعاد وقوع الرؤية وقوله: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣] الآية. رفع للمقدم أي لكن الاستقرار لم يقع فلا تقع الرؤية إذا تقرر هذا فنقول لم لا يجوز أن تكون الرؤية ممتنعة بالذات ولا نسلم أن تعليقها على الممكن يفيد إمكانها إما يتم لو كان القصد منه هو الإعلام بالتوقف المذكور وهو هنا ممنوع بل الظاهر هو إعلام استبعاد الوقوع كما سبق فحينئذ نقول قول الشارح والمعلق على الممكن إلخ وكذا قوله لأن معنى التعليق إلخ وكذا قول المصنف فيما نقلناه آنفًا أن الآية على الاطماع أدل منها على إلخ. وكذا قوله في شرح المقاصد، أن المدعى في الآية لزوم الإمكان كلها في حيز المنع كما لا يخفى فتأمله فإنه دقيق والله ولي التوفيق.

(قوله: بتعاضد دليل العقل إلخ) يعني أن موسى عليه السلام علم امتناع رؤيته تعالى لكن طلبها ليسمع من الله الكلام الدال على عدم وقوع الرؤية فيعتضد العقل بالسمع كما علم إبراهيم عليه السلام عقلًا كيفية إحياء الموتى فطلب إراءتها ليعتضد العقل بالرؤية فافهم.

(قوله: لأن قوله لن تراني إلخ) هذا إلى قوله ولأن تجويز الرؤية إلخ بيان لبطلان التأويل الأول ومنه إلى قوله ولأن زيادة الطمأنينة إلخ بيان لبطلان الثاني ومنه إلى آخر البحث بيان لبطلان الثالث.

(قوله: وسمع كلامه وجعل يناجيه إلخ) أقول وأنت خبير بأن هذا نص فيما

....

العلم الضروري ولأن تجويز الرؤية باطل بل كفر عند أكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد.

وتقرير الباطل ولأنه لم يتبين الامتناع بذلك بل غايته الإخبار بعدم الوقوع ولأنهم إن كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم إخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال وإلا لم يفد الطلب لأنهم وإن سمعوا الجواب فهو المخبر بأنه كلامه تعالى ولأن زيادة الطمأنينة لا تنبغي بطريق طلب المحال الموهم لجهل موسى عليه السلام بما يعرفه آحاد المعتزلة.

حررناه وأبدعناه سابقًا من أن كلامه تعالى اللفظي صادر منه تعالى كصدور الألفاظ منا بلا فرق إلا بما مر وإلا لم يكن سماع كلامه سببًا للعلم الضروري به تعالى كيف ولو كان نسبة الكلام اللفظي إليه تعالى على النهج الذي حرره الجمهور منا لم يكن فرق بينه وبين سائر مصنوعاته في أن دلالتها عليه تعالى إنما هي بطريق النظر لا الضرورة فافهم فإنه دقيق وبالتأمل حقيق.

(**قوله: فلا يجوز لموسى تأخير الرد إلخ**) أي لما كان تجويز الرؤية عندهم كفرًا لزم أن لا يؤخر الرد عليهم في طلبهم الرؤية الممتنعة لأن الرد على الكفر فوري لا يجوز فيه الإمهال وإلا لكان تقريرًا على الباطل وهو من الأنبياء باطل واللازم منتف لأنه أمهل الرد إلى أن يسمع من الله ما يدل على عدم الوقوع.

(**قوله: لأنه لم يتبين الامتناع بذلك إلخ**) كما أنه لم يتبين به الإمكان أيضًا على ما حققناه سابقًا.

(**قوله: بما يعرفه آحاد المعتزلة إلخ**) أقول فيه تأمل فإن إتيان موسى عليه السلام بما يوهم الجهل لغرض صحيح هو حصول زيادة الطمأنينة له عليه السلام لا يوجب نقصًا في حقه سيما إذا كان الخطاب مع الله العالم بالسرائر والأغراض وأيضًا لا نسلم أن آحاد المعتزلة كانوا عارفين بذلك من عند أنفسهم لم لا يجوز أن تكون معرفتهم من متفرعات الطلب الذي وقع من موسى عليه السلام وأيضًا إيهام الجهل منه لا ينافي حصول المعرفة له عليه السلام لم لا يجوز أن يكون عارفًا بامتناع الرؤية

....

(وقد يستدل) على صحة الرؤية **(بأن)** كلًّا من الجوهر والعرض مرئي كالأجسام والأضواء باتفاق الخصم ولا بد للرؤية من متعلق لا يكون مختصًا بشيء من الجواهر والأعراض وما يصلح **(متعلق الرؤية)** ويكون **(المشترك بين الجوهر والعرض ليس إلا الوجود المشترك بينهما وبين الواجب)** أيضًا وأما الحدوث أو الإمكان فلا يصلح متعلقًا لها **(لما مر من أن الحدوث أو الإمكان)** أمر **(عدمي)** لا تحقق له في الخارج ومتعلق الرؤية لا بد وأن يكون متحققًا فيه بالضرورة **(مع اشتراك المعدوم فيه)** أي في الحدوث أو الإمكان فلزم على تقدير كونه متعلقًا لها صحة رؤية المعدوم وبطلانه ظاهر **(وجواز الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقًا لها ضروري)** فيلزم صحة رؤيته تعالى **(وصحة رؤية كل شيء موجود حتى الطعوم**

كآحاد المعتزلة لكنه أوهم الجهل به للغرض الصحيح الذي هو حصول الطمأنينة كما مر فقوله بما يعرفه آحاد المعتزلة من غير تعرض لمعرفة موسى دال على أن طلبه عليه السلام للرؤية مقيد لنفي المعرفة منه عليه السلام وليس كذلك على أنه يناقض ما سبق منه من بناء هذا التأويل على تسليم علم موسى عليه السلام بامتناع رؤيته تعالى كما هو ظاهر فانهدم مبني ما بيّن به بطلان هذا التأويل وإن كان مأخوذًا من شرح المقاصد فتبصر.

(قوله: كالأجسام والأضواء إلخ) تمثيل للجوهر والعرض.

(قوله: أي في الحدوث أو الإمكان إلخ) إعادة الضمير إلى كل منهما بناء على جواز اتصاف المعدوم بالحدوث كالموجود وأما بناء على المشهور من اختصاص الحدوث بالموجود فالواجب إرجاعه إلى الإمكان فقط وهو الموافق لما في شرح المقاصد.

(قوله: فيلزم صحة رؤيته تعالى) قد يقال إن الدليل منقوض بصحة المخلوقية فإنه مشترك بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لها سوى الوجود بمثل ما مر فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو باطل وأجيب بأن صحة المخلوقية أمر اعتباري فلا يقتضي علة ولو سلم فالحدوث يصلح علة لها لأن المانع لعليته للرؤية هو امتناع كون ما لا تحقق له في الخارج علة لما له تحقق فيه وهنا ليس كذلك.

....

والروائح والعلوم تلزم من) هذا **(الدليل)** ولا استحالة **(وإن استبعدت)** لعدم تعلق الرؤية بها بناء على أنه لم تجر عادته أيضًا بخلقها فينا **(فإن قيل)** الرؤية واحد نوعي و**(الواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة)** كالحرارة بالشمس والنار فلم لا يجوز أن يكون كل من رؤية الجوهر والعرض بل أنواعهما معللًا بأمر مختص به **(قلنا الكلام في المتعلق)** لا في العلة المؤثرة.

(قوله: كالحرارة بالشمس والنار إلخ) قد يناقش بأن الحرارة ليس واحدًا نوعيًّا إذ التحقيق كما سبق هو أن للحرارة مراتب مختلفة بالنوع لكنه مناقشة في المثال فتدبر.

(قوله: لا في العلة المؤثرة إلخ) أي كلا منافي العلة بمعنى ما يتعلق به الرؤية لا في العلة المؤثرة فيها قال في شرح المقاصد ما حاصله أن ضعف هذا الدليل جلي وأن نقضه بنحو صحة الملموسية قوي وما ذكر من أن المراد من العلة هنا متعلق الرؤية فيكون المرئي من كل شيء وجوده ممنوع ومن التزم أن المرئي هو الوجود فقط وأنا لا ندرك بالبصر اختلاف المختلفات المدركة بل نعلمه بالضرورة فقد كابر وجد أنه بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية اهـ. أقول تحقيقه هو أن مرادهم من متعلق الرؤية والشم مثلًا هو ما يدركه القوة الباصرة والقوة الشامة وقد تحقق أن مدرك كل منهما بالذات أمر يخص إدراكه به دون الآخر.

فالمبصرات بالذات كما سبق هي الألوان والأضواء والمشمومات هي الروائح ويمتنع ضرورة إدراك الرائحة بالباصرة واللون بالشامة فالبصر فينا وفيه تعالى مشتركان في اختصاصه بإدراك ما ذكر غاية الأمر أن مبدأ ذلك الإدراك فينا حال في المادة وفيه تعالى مجرد عن الحلول فيها نعم لا استحالة في أن يخلق الله تعالى كلًّا من تلك القوى في غير محلها المخصوصة هي به الآن كأن يخلق الباصرة في حلمتي مقدم الدماغ مثلًا ويخلق الشامة في العضو المخصوص الذي هو العين مثلًا وأما أن يصدر من القوة الشامة فعل الباصرة مثلًا أو بالعكس فهو من الأمور التي تقضي البديهة بامتناعها إذا تقرر هذا فنقول أن كون الوجود متعلق الرؤية لا يخلو إما أن يكون المراد منه هو أن الوجود مدرك القوة الباصرة فبديهي البطلان لما سبق أن مدركها الألوان والأضواء. وإما أن يكون المراد أنها إنما تدرك الألوان الكائنة في الأمر الموجود فمسلم لكن لا

....

(و) متعلق الرؤية لا يجوز أن يكون من خصوصية الجوهرية بل لا بد أن يكون مشتركًا إذ **(الرؤية قد تتعلق بشيء)** ويدرك بها أن له هوية ما وهي المراد من الوجود **(من غير أن يدرك جوهريته أو عرضيته فضلًا عن)** زيادة **(خصوصية)** لأحدهما ككونه إنسانًا أو فرسًا وسوادًا أو خضرة **(وأما الوقوع)** في الجنة **(فلقوله تعالى:** ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣] **ولم يعهد استعمال نظر إليه إلا في الرؤية)**

يقتضي صحة رؤية الواجب لأنه تعالى وإن كان موجودًا فهو منزه عن مدركات الباصرة كما هو واضح فإن قيل كما أن إدراكه تعالى للألوان ولو بلا عضو وعين يسمى إبصارًا ورؤية فليسم إدراكنا له تعالى بهذا العضو المخصوص الذي هو العين إبصارًا ورؤية وإن كان منزهًا عن الألوان قلت لا شك أن حقيقة الإبصار والرؤية هو إدراك الألوان كما سبق سواء كان من مبدأ حال في العضو أو منزه عن ذلك وأما إدراك غير الألوان والأضواء وإن كان من مبدأ حال في العضو الذي هو العين فليس حقيقة الإبصار نعم لو قيل أن لفظ الرؤية قد يستعمل في الإدراك الحاصل عقيب فتح البصر وتقليب الحدقة ولو كان المدرك غير الألوان والأضواء لم يبعد لكنه ليس من المتنازع فإن كان مرادهم من رؤيتنا له تعالى كما هو ظاهر الآيات والأحاديث هو هذا فمسلم لكن يكون النزاع لفظيًّا وإن كان مرادهم منها هو أن القوة التي من خاصتها إدراك الألوان والأضواء تدركه تعالى فضروري البطلان فالحق عندي هو امتناع رؤيتنا له تعالى بالمعنى الحقيقي وقياس جواز رؤيتنا له تعالى على رؤيته تعالى لنا قياس مع الفارق كما تقرر هذا ما عندي في هذا المقام فتفطنه فإنه من مطارح الأفهام.

(قوله: ويدرك بها أن له هوية إلخ) إن أراد أن المدرك لهذه النسبة الحكمية هو حاسة البصر فظاهر البطلان إذ المدرك للنسب هو النفس غايته أنه هنا بواسطة الحس وإن أراد أن تلك الحاسة واسطة في إدراك النفس لها لكونها متعلقة بطرفي تلك النسبة أعني الشيء وهويته فمسلم لكن لا نسلم أن تلك الهوية المبصرة هي الوجود ضرورة أن الوجود ليس من المبصرات حقيقة بل هو مصحح الإبصار والرؤية كما مر مرارًا فليتأمل.

(قوله: ولم يعهد استعمال نظر إليه إلخ) إن أريد بالرؤية الحقيقية التي هي إدراك

....

وتقديم الصلة لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر أو للحصر ادّعاء بمعنى أن المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة ذاته وقصر النظر على عظم جلاله كأنهم لا يلتفتون إلى ما سواه ولا يرون إلا الله تعالى **(وحمل النظر على الانتظار وإلى على)** كونه اسمًا بمعنى **(النعمة)** واحد الآلاء **(تعسف)** لأن سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان أنهم يومئذ في غاية الفرح والإخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لأن الانتظار بالحزن وضيق الصدر أجدر وكون **(إلى)** اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته وإخلاله بالفهم عند تعلق النظر به سيما المسند إلى الوجه ولهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة التفسير كما ذكره المصنف في شرح مقاصده

الألوان والأضواء فممنوع باتفاق الخصم وإن أريد بها الإدراك الحاصل عقيب تقليب الحدقة ولو لغير الألوان والأضواء فليس من المتنازع كما حررناه فالإدراك المتعلق بذاته ووجوده تعالى وإن كان من القوة الحالة في الحدقة والعضو المعين هو عين العلم ولا يخالفه نوعًا وتسميته رؤية بحسب الاستعمال لا ينافي ذلك إنما المخالف بالنوع للعلم هو الإدراك المخصوص بالمبصرات بالذات أعني الألوان والأضواء سواء كان من مبدأ مجرد أو حال في الحدقة أو في عضو آخر وإلى هذا يشير ما في شرح المقاصد من قوله نعم يتجه أن يقال نزاعنا إنما هو هذا النوع من الرؤية لا في النوع السابق اهـ. فظهر أن البصر الذي هو صفة من صفاته تعالى وقد سبق أنه عبارة عن الحالة الإدراكية الحاصلة عند النظر إلى القمر من غير توسط الحدقة والعضو إن لم يكن مخصوص التعلق بالأمور المبصرة بالذات بل كان جائز التعلق بالوجود ونحوه لم يتميز أصلًا من صفة العلم ولم يصح عده صفة أخرى كما لا يخفى على ذوي الإنصاف فتبصر.

(قوله: وتقديم الصلة إلخ) إشارة إلى جواب ما قد يقال إنه لا يصح حمل النظر هنا على الرؤية لأن تقديم الصلة يفيد حصر الرؤية في رؤيته تعالى مع أنهم يرون يومئذ غير ربهم أيضًا ضرورة وحاصل الجواب ظاهر.

(قوله: سيما المسند إلى الوجه إلخ) فإن الوجه لما كان مشتملًا على العضو الذي هو آلة الرؤية كان حمل النظر عليها حينئذ أقرب من حمله على الانتظار الذي ليس

....

(وقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥]) حيث حقر شأن الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر **(وقوله)** تعالى: (﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ **[يونس: ٢٦]**) فسر جمهور المفسرين الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية وعبر عنها بالزيادة للتنبيه على أنها أجل من أن تعدّ من الحسنات.

وفي جزاء الأعمال الصالحة ولا ينافيه ما ذكره البعض من أن الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة الفضل **(ولقوله عليه الصلاة والسلام أنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر**[١] **وقوله)** عليه الصلاة والسلام فيرفع الحجاب **(فينظرون إلى وجه الله)**[٢] تعالى هذا **(والمخالف يدعي اقتضاءها المقابلة)** ويدعي في ذلك الضرورة **(و)** يدعي **(دوامها عند حصول الشرائط)** فلو جاز رؤيته لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فلزم أن نراه الآن وفي الجنة على الدوام والأول منتف بالضرورة والثاني بالإجماع وذلك لأن شرط الرؤية على هذا هو جوازها وسلامة الحاسة وكلاهما بناء على تسليم الجواز حاصل الآن وفي الجنة

ملائمًا لأنه ليس من مدركات الحواس.

(قوله: وذلك لأن شرط الرؤية إلخ) إشارة إلى الملازمة في قوله فلو جاز رؤيته لدامت لكل إلخ.

(قوله: هو جوازها وسلامة إلخ) أي فقط كما يفيده إدراج ضمير الفصل الدال على الحصر وحاصله أنه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكونه جائز الرؤية وأما ما ذكر من انتفاء الموانع من فرط الصغر أو اللطافة أو البعد ونحوها فإنما يشترط في حق الشاهد أعني الأجسام والأعراض كما سيشير إليه قريبًا فإذا تحقق الأمران وجب رؤيته فلزم دوام رؤيته تعالى لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة.

(قوله: على هذا إلخ) إن كان إشارة إلى جواز الرؤية فمع تكراره بقوله الآتي

---

(١) أخرجه الترمذي (٤/ ٦٨٥، رقم ٢٥٤٩) وقال: غريب. وابن ماجه (٢/ ١٤٥٠، رقم ٤٣٣٦).
(٢) أخرجه أبو عوانة في (المستخرج) (٣٠٩) والبغوي في (شرح السنة) (١/ ١٠٧٢).

على الدوام فلزم ما ذكر **(وكلاهما ممنوع)**.

أما الأول: فلأنا لا نسلم لزوم المقابلة لأن الرؤية نوع من الإدراك يخلقه الله تعالى متى شاء وكيف شاء ولأي شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لأن الرؤيتين مختلفتان إما بالماهية أو بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم والمراد بالرؤية بلا كيف هو خلوها عن الشرائط المعتبرة في رؤية الأجسام والأعراض لا خلو الرؤية أو الرائي أو المرئي عن جميع الحالات والصفات.

وأما الثاني فلأنا لا نسلم وجوب الرؤية في الغائب عند تحقق الأمرين لم لا يجوز أن تكون رؤيته تعالى مشروطة بزيادة قوة إدراكية في الباصرة يخلقها الله

وكلاهما بناء على تسليم الجواز إلخ. يفيد أن جواز الرؤية ليس شرطًا على غير هذا وهو معنى فاسد لا محصل له. وإن كان إشارة إلى الغائب كما هو المناسب كان الأولى إبدال كلمة على بكلمة في. وإن كان إشارة إلى غير ما ذكر فليبين فافهم.

(قوله: أما الأول إلخ) أي ادعاء اقتضاء الرؤية المقابلة.

(قوله: والمراد بالرؤية بلا كيف إلخ) إشارة إلى دفع ما أورده بعض أرباب الجهل من أن الرؤية فعل من أفعال العبد أو كسب من أكسابه فبالضرورة يكون واقعًا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا بد أن يكون له كيفية وحالة من الحالات فكيف تقع الرؤية بلا كيف ووجه الدفع ظاهر.

(قوله: وأما الثاني فلأنا لا نسلم إلخ) أي ادعاء دوام الرؤية عند حصول الشرائط وأنت خبير بأن هذا متفق عليه لنا وللمخالف فلا يصح منعه لأنا مع المخالفين لا ننكر دوام الرؤية عند حصول الشرائط ودفع الموانع غاية الأمر أن المخالف يدعي انحصار الشرائط في حق الغائب في الأمرين المذكورين ونحن نمنع الانحصار بجواز أن تكون رؤيته مشروطة بشرط آخر كما صرح به الشارح فالظاهر أن عبارة المتن محرفة والصحيح أن يقال ودوامها لحصول الشرائط باللام لا بلفظة عند فتأمله فإنه دقيق جدًّا.

....

تعالى في الجنة وفي بعض الأوقات دون بعض **(والعمدة)** من شبه المخالف **(قوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾** [الأنعام: ١٠٣] **لظهور أن المعنى على عموم السلب)** لأن الجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق فإن قيل إذا كان الجمع للعموم كان النفي نفي الشمول وهو معنى السلب الجزئي لا شمول النفي وعموم السلب على ما هو معنى السلب الكلي قلنا مثله كما يستعمل لسلب العموم كذلك يستعمل لعموم السلب وكذلك صريح كلمة كل كما قاله في شرح المقاصد لأنه إن اعتبر النسبة إلى الكل أوّلا ثم نفيت فهو لسلب العموم وإن اعتبر النفي أوّلًا ثم نسب إلى الكل فلعموم السلب وكذلك جميع القيود وبالجملة كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع واللائق بهذا المقام لكونه مقام التمدح.

(قوله: وكذلك جميع القيود) حتى إن كل كلام اشتمل على نفي وقيد قد يكون المعتبر فيه نفي التقييد وقد يكون المعتبر فيه تقييد النفي فقولنا ما ضربته إكرامًا له يحتمل أن يكون المراد منه ضربته لا للإكرام بل للإهانة وأن يكون المراد لم يقع مني ضرب عليه لأني أكرمته.

(قوله: هو الشائع) حتى قيل إنه لا يوجد في التنزيل إلا بهذا المعنى.

(قوله: واللائق بهذا المقام لكونه مقام التمدح) قال في شرح المقاصد ما حاصله أن تمسك المخالف بهذه الآية من وجهين أحدهما أن إدراك البصر هو الرؤية لاتحاد مفهومهما أو لتلازمهما بشهادة النقل عن أئمة اللغة والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم فهو تعالى أخبر بأنه لا يراه أحد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه تعالى وهو محال والثاني منهما هو أن عدم إدراكه بالبصر وارد في مقام التمدح فيكون نقيضه أعني الرؤية نقصًا وهو على الله محال اهـ. أقول الوجه الأول دال على عدم وقوع الرؤية والثاني على عدم جوازها كما لوح إليه في شرح المقاصد وحينئذ حاصل الجواب عن الوجهين كما ذكره الشارح "مد ظله" هو أنا لا نسلم أولًا كون الإدراك بالبصر هو الرؤية فلا يلزم من نفي الإدراك بالبصر

....

(ورد) بأنا لا نسلم أن الإدراك بالبصر بمعنى الرؤية أو أعم منها حتى يستلزم نفيه نفيها بل هو رؤية مخصوصة وهو أن يكون على وجه الإحاطة بجوانب المرئي ولهذا يصح رأيت القمر وما أدركه بصري لإحاطة الغيم به ولا يصح أدركه بصري وما رأيته فيكون أخص من الرؤية ملزومًا لها فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحًا كون الرؤية نقصًا.

و**(بعد تسليم كون الإدراك هو الرؤية أو أعم منها)** رد **(بأنه لا عموم في الأشخاص)** والأبصار.

نفي الرؤية ولا من كون نفيه مدحًا كونها نقصًا إذا تقرر هذا فاعلم أنّ المصنف رحمه الله اقتصر في هذا المتن على التعرّض للوجه الأوّل كما هو واضح وكذا الشارح «مد ظله» اقتصر على تحرير هذا الوجه كما لا يخفى فحينئذ نقول تعرضه "مد ظله" لجواب الوجه الثاني بقوله الآتي ولا من كون نفيه مدحًا كون الرؤية نقصًا مستدرك مستغنى عنه فإن قيل الوجه الثاني هو الورود في مقام التمدح والشارح تعرض له أيضًا كما ترى قلت نعم لكن إنما تعرض لذلك تأييدًا للوجه الأول لا وجهًا على نفي الرؤية كما تعرض له المصنف في شرح المقاصد على ما نقلناه آنفًا فتدبره فإنه في غاية من الدقة ونحن تركنا توضيحه تجربة لأذهان الطالبين.

(قوله: ورد بأنا لا نسلم أن الإدراك إلخ) أقول تأخير هذا الرد عما تقدم من السؤال والجواب وغيرهما سيما عن قوله وبالجملة كون الجمع المعرف إلخ يفيد بناءه على تسليم أن الآية ظاهرة في عموم السلب كما هو ظاهر فحينئذ مزج المتن الآتي بما مزجه وعطفه على هذا الرد يفيد أن المنع المذكور في المتن أعني منع عموم الأشخاص أيضًا بنى عليه وليس كذلك لأن عموم السلب وعموم الأشخاص هنا متلازمان فكيف يمنع أحدهما مع تسليم الآخر فالأولى أن يترك التعرض لما قدمه على الرد من السؤال والجواب وغير ذلك بل يتعرض لحاصل السؤال عند قول المتن الآتي لا عموم في الأشخاص إلخ على وجه يكون سندًا له ويتعرض لحاصل الجواب عند قوله ولو سلم لا نسلمه في الأوقات ليكون وجهًا للتسليم فتفطن.

....

(و) لو سلم **(لا)** نسلمه في **(الأوقات)** والأحوال فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعًا بين الأدلة وردّ عليه بأنه تمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة ودفع بأن امتناع الزوال إنما هو فيما يرجع إلى الذات والصفات وأما ما يرجع إلى

(قوله: ولو سلم لا نسلمه إلخ) إن قيل قد حقق في كتب الأصول أن المختار هو أن عموم الأشخاص مستلزم لعموم الأحوال والأزمنة والأمكنة فكيف مع تسليم عموم الأشخاص يمنع عموم الأوقات قلت لعل ذلك مبني على غير المختار وهو ظاهر أو على المختار لكن يكون معنى منع عموم الأوقات هو منع البقاء على عمومه بجواز ورود ما يخصصه ويؤيد الثاني قوله فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعًا إلخ. فتدبره فإنه من بدائعنا.

(قوله: ورد عليه بأنه تمدح إلخ) هذا هو الثاني من وجهي تمسك المخالف بالآية وحاصله أنه بعد تسليم أن إدراك البصر هو الرؤية لا بد أن يكن نفيه عن الأبصار بطريق عمومها وعموم الأوقات لأنه تمدح وزوال ما به التمدح نقص فيلزم دوامه بدوام الممدوح.

(قوله: ودفع إلخ) حاصله أن زوال ما به التمدح إنما يكون نقصًا إذا كان راجعا إلى ذاته وصفاته القديمة وأما إذا كان راجعًا إلى فعله فلا فإنه حادث فلا يوجب زوال المدح الراجع إليه تغيرًا في ذاته أو صفاته القديمة وأنت خبير بأن جعل التمدح راجعًا إلى فعله منظور فيه إذ لا مدح لله بعدم رؤيته بسبب أنه لم يخلق رؤيته في الإبصار فإن كل ما دبَّ ودرج إذا لم يخلق الله رؤيته في الأعين فهو لا يرى مع أنه لا مدح له في ذلك كما لا يخفى فالأولى هو التمسك في الدفع بما سبق من المغايرة بين إدراك البصر والرؤية حتى لا يلزم من كون نفيه مدحًا كون الرؤية نقصًا.

(ثم اعلم) أنه ربما ينصر القائلون بجواز رؤيته تعالى بالآية المذكورة على تقدير كون إدراك البصر هو الرؤية ومحصوله هو أن نفي الرؤية إنما يكون مدحًا لشيء لو كانت الرؤية جائزة في حقه ولم تقع لنحو التمنع والتعزز برداء الكبرياء وحجاب العظمة وأما إذا كانت ممتنعة كما هي في حق المعدوم فلا يكون نفيها عنها مدحًا

....

الأفعال فقد يزول لحدوثه والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى وقد لا

كما لا يخفى وقد يمكن التفرقة بأن يقال نفيها عن الشيء وإن كانت ممتنعة قد يكون مدحًا كما إذا كان الشيء واجدًا لأصل الكمالات أعني الوجود بخلاف المعدوم فإنه لما كان فاقدًا لذلك لم يكن نفي الرؤية في حقه مدحًا لكن يرد حينئذ أن كثيرًا من الموجودات كالأصوات والطعوم ونحوها غير مرئية مع أن ذلك ليس مدحًا في حقه كما هو ظاهر هذا مجمل ما في شرح المقاصد وأقول وبالجملة لم يتم كون نفي الرؤية عنه تعالى مدحًا مع أنه تعالى أورده في مقام تمدح نفسه كما هو ظاهر فالتحقيق الحقيق بقبول الأذكياء هو أن نفي الشيء عن الشيء لا يتصور أن يكون مدحًا له إلا إذا كان المنفي عنه أمرًا موجودًا إذ حاصل التمدح بالنفي هو أن هذا الشيء مما يصلح أن يثبت له شيء لكنه لم يثبت له هذا لتعززه وجلالة قدره وتعاليه عن ذلك بخلاف المعدوم فإنه لا يصح ثبوت الشيء له أصلًا ضرورة أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فلم يكن نفي الشيء عنه مدحًا قطعًا إذ انتفاء الشيء عن المعدوم إنما هو لعدم قبوله له وعدم صلاحه لثبوته له ولا يتصور أن يكون ذلك لجلالة قدره وتعاليه عنه حتى يكون مدحًا له كما هو ظاهر فتفطنه فإنه سر التفرقة آنفًا ثم لا يخلو إما أن يكون المنفي الذي يراد التمدح بنفيه من صفات الكمال أو لا لا سبيل إلى الأول إذ من البين أنه لا تمدح في نفي صفة الكمال عن الشيء له سواء كانت جائزة الثبوت له أو لا فانحصر التمدح بالنفي في نفي الصفات النقصية الغير الكمالية لكنها لما كانت ممتنعة في حق الواجب كان تمدحه تعالى ينفيها تمدحًا بنفي ما هو ممتنع الثبوت لله تعالى وذلك لأنه لو أمكن الثبوت لله تعالى لأمكن زوال ما به تمدحه الذي هو كماله وإمكان زوال الكمال إمكان نقص له وإمكان النقص نقص وهو في حقه تعالى محال بخلاف الممكن فإن نفي الصفات الغير الكمالية عنه مدح له مطلقًا سواء كانت جائزة الثبوت له أو لا بل نقول ربما يكون تمدحه بنفي ما هو جائز له أوضح وأظهر كما لا يخفى. وإما أن نفي الرؤية عن الروائح والطعوم ونحوها ليس مدحًا لها فلأنا نعلم أن الرؤية ليست في حقها من النقائص والصفات الغير الكمالية كيف ورؤيتها ليست أدون من شمها وذوقها ولمسها كما هو ظاهر على الفطن إذا

....

(وأما قوله تعالى) عند سؤال موسى عليه السلام (﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ **[الأعراف:١٤٣] فليس للتأبيد)** إذ لا يثبت عمن يوثق به من أئمة اللغة كون كلمة لن للتأبيد **(و)** إن سلم **(لا)** نسلم دلالتها في الآية على **(عموم الأوقات)** لظهور قرينة الخلاف وهو الوقوع جوابًا لسؤال الرؤية في الدنيا على أنه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا جمعًا بين الأدلة **(وأما استعظام)** الله تعالى **(سؤال الرؤية)** حيث سماه ظلمًا وعتوًا كقوله تعالى: ﴿لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ نَرَىٰ رَبَّنَاۗ لَقَدِ ٱسۡتَكۡبَرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ وَعَتَوۡ عُتُوّٗا كَبِيرٗا﴾ [الفرقان: ٢١] وقوله فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلۡمِهِمۡۚ﴾ [النساء: ١٥٣] **(فلتعنتهم)**(١) وعنادهم لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب إنزال الملائكة عليهم مع أنه من الممكنات اتفاقًا.

تقرر جميع ما سبق ظهر أن المراد من الآية هو التمدح بنفي جميع إدراكات الحواس عنه تعالى لما حررناه سابقًا من امتناع تعلق إدراك الحواس به تعالى بالمعنى الحقيقي المراد منها لكن لما كان البصر أقوى الحواس لكون مدركه أظهر المدركات خص النفي به ليكون دلالته على نفي البواقي بطريق الأولى والقياس الأجلي فتفطن حتى ينقطع عرق الاعتراض بالمعدوم ونحو الأصوات والطعوم ويسقط بالمرة عن الاعتبار فاعتبروا يا أولي الأبصار.

---

(١) قال الشيخ الشعراني: اعلم يا أخي رحمك الله أن رؤية الحق سبحانه وتعالى لا يعرف حقيقتها إلا من عرف حقيقة رؤية رسول الله ﷺ، أو غيره من الأموات، وأنه مثالٌ ينتجه الله تعالى من تلك الذات المرئية في عالم الخيال، فيرتسم في النفس بصورة المرئي، فليس مراد الرائي الصادق برؤية رسول الله ﷺ في المنام رؤية حقيقة شخصه ﷺ الموقع في قبره الشريف بالمدينة؛ فإن ذاته الشريفة منزَّهةٌ عن كُلفة المجيء والرواح من البرزخ إلى مكان الرائي، وربما رآه ﷺ ألف واحدٍ في ليلةٍ واحدةٍ في ألف موضع، وهو في كل موضع على حالةٍ لا تشبه الأخرى، ومثل ذلك محالٌ في العقل، وإن كانت القدرة الإلهية أوسع من ذلك، وهذا هو معنى حديث: **(مَنْ رآني فِي المنامِ فَقَدْ رآني حقًّا؛ فإنَّ الشيطانَ لا يتمثَّل بِي)**. فليس معناه أنه رأى روح النبي ﷺ ومظهر ذاته، وإنما معناه أنه رأى مثال روحه المقدَّسة، التي هي محلُّ النبوة. فإن روح رسول الله ﷺ الباقية بعد موته منزهةٌ عن الصورة والشكل؛ فافهم. =

....

....

....

=

بخلاف المثال؛ فإنه لا يكون إلا مشتملاً على الشكل واللون والصورة، وهذا لا بدَّ منه في طريق التعريف، وإلا لم يكن يُعرف. وكذلك القول في رؤية ذات الله ﷻ، فإنها منزَّهة عن الشكل والصورة، ولكن لا يتعقل عبدٌ معرفتها إلا بواسطة تخيل مثالٍ محسوسٍ في الصورة الجميلة التي تصلح أن يُمثَّل بها ذلك الجمال الحقيقي المعنوي، الذي لا صورة فيه ولا لون ولا شكل، ثم يطلق على ذلك المثال أنه حقٌّ وصدقٌ؛ لكونه واسطةً في التعريف.
ويقول النائم: (رأيت ربِّي في المنام)، وليس مراده أنه رأى ذات ربه حقيقةً، وإنما رأى مثال ذاته المتخيلة في وهمه. فإن قيل: إن رسول الله ﷺ له مِثلٌ، والله تعالى لا مِثل له.
قلنا: هذا كلام من هو جاهلٌ بالفرق بين الْمِثْل والمثال.
فإن المثل هو المساوي في جميع الصفات، والمثال لا يشترط فيه المساواة.
وتأمَّل العقل؛ فإنه معنًى لا يماثله غيره، وكثيرًا ما يمثل بالشمس وليس بينهما من المناسبة إلا شيءٌ واحدٌ.
وهو أن المحسوسات تنكشف بنور الشمس كما تنكشف المعقولات بالعقل.
وقد ضرب الله ﷻ المثل لنوره بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ﴾ [النور: ٣٥].
وأيُّ مماثلةٍ بين نوره ونور الزجاج والمشكاة والشجرة والزيت.
وكذلك ضرب الله تعالى المثل للحياة الدنيا بالماء النازل من السماء.
وضرب رسول الله ﷺ المثل للإسلام بالقبة.
وضرب المثل للعمل باللبن، وضرب المثل للقرآن بالحبل.
فأيُّ مناسبةٍ بين هذه الأمور وبين الأشياء المضروب لها الأمثال، ولكن لما كان الحبل مثلا يُتمسَّك به للنجاة والقرآن يُتمسَّك به للنجاة صحَّ التمثيل به. وقسْ عليه، وكل ذلك من باب المثال لا من باب المثل. فكما صحَّ ضرب الأمثلة لما ذكر صحَّ ضرب الأمثلة لكل عارفٍ لذات الله التي لا مِثل لها لمناسبةٍ معقولةٍ من صفات الله تعالى.
واعلم أننا لو أردنا أن نعرف مسترشدًا سألنا: كيف يخلق الله الأشياء؟ وكيف يعلمها؟ وكيف يريدها؟ وكيف يتكلم؟ وكيف يقوم الكلام بنفسه؟
لا نقدر نعرفه معنى ذلك إلا بما عنده من صفات نفسه، ولولا أنه عرف نظير هذه الصفات من نفسه لما فهم مثال ذلك في حق الله ﷻ.
=

....

....

....

=

قلت: إن المثال جائزٌ، والمثل باطلٌ؛ وذلك لأن المثال هو ما يوضِّح الشيء، والمثل ما يشابه الشيء من جميع الوجوه، وليس شيءٌ في الوجود يُماثل الحق تعالى.

فالمثال هو المرئي في الدنيا والآخرة، كما سيأتي بسطه في الفصول الآتية إن شاء الله تعالى؛ لأنه لا يصحُّ لعبدٍ أن يرى الذات المقدسة؛ لأنها تنفي بذاتها أن يكون في حضرتها سواها، وهذا المثال هو المراد بقوله ﷺ: (رأيتُ ربِّي في أحسنِ صورةٍ) وفي روايةٍ: (في صورةِ شابٍّ) وهو المراد أيضًا بقوله ﷺ: (خَلَقَ اللهُ آدمَ عَلَى صورتِهِ). وفي روايةٍ صححها ابن النجار وأيَّدها الكشف: (على صورةِ الرحمن) فإنه لا يصحُّ أن يكون المراد بذلك صورة الذات؛ لأن الذات المقدَّسة لا صورة لها إلا من حيث التجلي بالمثال، كما يشهد لذلك خبر مسلم في التجلي يوم القيامة. وكما تجلى جبريل لرسول الله ﷺ في صورة دحية الكلبي. ومعلومٌ أن تَمَثُّل جبريل في دحية ليس معناه أن ذات جبريل انقلبت صورة دحية، وإنما ظهرت تلك الصورة لرسول الله ﷺ مثالاً مؤدِّيًا عن جبريل ما أوحى به إليه.

ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ۝١٠﴾ [مريم: ١٠] فإذا لم يستحيل ذلك في حق الملك وأن جبريل كان باقٍ على حقيقته وصفته في حال ظهوره في صورة دحية فلا يستحيل ذلك في حق الله تعالى في يقظةٍ ولا منامٍ؛ لاتفاق جميع المحققين أن المرئي مثال الذات لا عين الذات، كما تقدَّم وكما سيأتي.

ومن فهم الفرق بين المثل والمثال لم يقف في مثل ذلك، وقد أشار رسول الله ﷺ بأن الله تعالى مثالاً يقع التجلي فيه حتى يُعرف بقوله: **(إنَّ اللهَ خَلَقَ آدمَ على صورتِهِ).**

وذلك أنه تعالى لما كان موصوفًا بالوجود قائمًا بنفسه حيًّا عالمًا مريدًا قادرًا سميعًا بصيرًا متكلمًا كذلك ولو لم يكن الإنسان موصوفًا بهذه الصفات ما صحَّ له معرفة هذه الصفات في جانب الحق تبارك وتعالى، ولا تعقُّلها. ولهذا ورد في بعض الكتب الإلهية: **(مَنْ عَرَفَ نفسَهُ فَقَدْ عَرَفَ ربَّهُ).**

ذلك لأن كل ما لم يجد الإنسان له مثالاً في نفسه يعسر عليه التصديق والإقرار به، ومن شكَّ فيما قررناه فليتعقَّل لنا شيئًا لم يخلقه الله تعالى؛ فإنه لا يقدر قطُّ على ذلك، وهذا يصلح دليلاً لمن منع رؤية ذات الله تعالى لولا ما ورد.

ثم اعلم أن الفرق بين الحق تعالى والإنسان أن الحق تعالى يتقلّب في الأحوال، والإنسان تتقلَّب عليه الأحوال؛ إذ يستحيل أن يكون للحال على الحق تعالى حكمٌ. =

....

....

....

=
قال تعالى: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾ [الرحمن: ٢٩] فوقعت المشاركة في الأحوال كما وقعت في الأسماء، فافهم هذا الفرق؛ فإنه من أوضح الفروق وأجلاها، فَعُلِمَ أنه ليس المراد بالصورة المخلوق عليها آدم أنها ذات سبع فقط؛ لأن الحيوان كذلك له ذاتٌ، وهو حيٌّ عالمٌ مريدٌ قادرٌ متكلمٌ سميعٌ بصيرٌ، ولو كان المراد ذلك لكان يبطل وجه الخصوصية للإنسان، فإن هذه الصفة إنما جاءت له على جهة التشريف له. فإن قيل: فما هذا التغيير الواقع للإنسان في نفسه وصورة الحق تعالى لا تقبل التغيير؟

قلنا: الله تعالى يقول: ﴿سَنَفۡرُغُ لَكُمۡ أَيُّهَ ٱلثَّقَلَانِ ٣١﴾ [الرحمن: ٣١] ورسول الله ﷺ يقول: (فَرِغَ ربُّك مِنْ ثلاثٍ).

وفي حديث التجلي الأُخروي يتجلى لهم الرب في أدنى صورةٍ، ثم يتحوَّل عند إنكارهم إلى الصورة التي عرفوه فيها بالعلامة. فهو تعالى هو الذي أضاف إلى نفسه هذا المقام، وهو عريٌّ عن مقام التغيير بذاته والتبديل، ولكن التجلي في المظاهر الإلهية على قدر العقائد التي تحدث للمخلوقات مع الأنات، وإذا كان الأمر على ما ذكرنا وكذلك هو ارتفع الاعتراض الوهميُّ، تعالى الله عن ذلك.

وقد قررنا غير ما مرة أنه ينبغي للإنسان أن يعلم ميزانه من الحضرة الإلهية، فإن الجود الإلهي قد أدخله في الميزان، فيوازن العبد بصورته حضرة موجده ذاتًا وصفةً وفعلاً، ثم لا يلزم من الوزن الاشتراك في حقيقة الموزونين. فإن الذي يوزن به الذهب أو المسك هو صبخة حديدٍ، فليس يشبه في ذاته ولا صفته ولا عدده، فلا يوزن بالصورة الإنسانية إلا ما تطلبه الصورة الإنسانية بجميع ما تحتوي عليه بالأسماء الإلهية التي توجهت على إيجاده، وأظهرت آثارها فيه.

وكما لم تكن صَبخة الحديد تُوازن الذهب في حدٍّ ولا في حقيقةٍ ولا صورةٍ ولا عينٍ كذلك العبد وإن خلقه الله تعالى على صورته فلا يجتمع معه في حدٍّ ولا حقيقةٍ؛ إذ لا حدَّ لذاته تعالى، والإنسان محدودٌ بحدٍّ ذاتيٍّ، لا رسميٍّ، ولا لفظيٍّ. فالإنسان أكمل المخلوقات وأجمعها من حيث نشأته ومرتبته.

فإذا وقفت يا أخي على هذا الميزان زال عنك ما تتوهمه في الصورة من المشاركة للحق في الحقيقة؛ فإن الله تعالى هو الخالق، وأنت العبد المخلوق، وكيف للصنعة أن تعلم صانعها! إنما تطلب الصنعة من الصانع صورة علمه بها لا صورة ذاته، وأنت صنعة خالقك، فصورتك مطابقةٌ لصورة علمه بك، هكذا كل مخلوقٍ ولو لم يكن الأمر كذلك وكان يجمعكما حدٌّ =

=

واحدٌ وحقيقةٌ واحدةٌ كما يجمع زيدًا وعَمْرًا لكنت أنت إلهًا، والأمر كذلك على خلاف ذلك. فاعلم بأيِّ ميزانٍ تزن نفسك، فإنك صبخة حديدٍ يوزن بها ما لا ثمن له، وإن اجتمعت مع الموزون في المقدار فما اجتمعت معه في القدر ولا في الذات. تعالى الله عن ذلك، وإنما قال فيما تقدَّم: (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ ربَّه)، ولم يقل: (فقد عرف ذات ربه)؛ لأن الذات لها الغنى على الإطلاق، وأنَّى للمقيَّد معرفة المطلق الذي هو الله، بخلاف الاسم الرب؟! فإنه يطلب المربوب بلا شكٍّ، ففيه رائحة التقييد.

ولذلك أمر الله تعالى العبد أن يعلم: ﴿إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الأنعام: ١٩]؛ لأن الإله يطلب المألوه، بخلاف اسم الذات الخصيص، فإنه غنيٌّ عن الإضافة. وهنا أمرٌ ينبغي التفطُّن له، وهو أن معرفتنا بالربِّ لا تكون إلا فرعًا عن معرفتنا بالنفس؛ إذ هي الدليل. وإن كان وجود الربِّ هو الأصل ففي مرتبةٍ يتقدَّم فيكون له الاسم الأول، وفي مرتبةٍ يتأخر، فيكون له الاسم الآخر، فيحكم له بالأصل من نسبةٍ خاصَّةٍ، ويحكم له بالفرع من نسبةٍ أخرى، كما قال تعالى: ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة: ١٥٢] هذا يعطيه النظر العقلي. وأما الذي تعطيه المعرفة الذوقية فهو تعالى ظاهرٌ من حيث ما هو باطنٌ، وباطنٌ من حيث ما هو ظاهرٌ، وأوَّل من عيَّن ما هو آخرٌ، وآخر من عيَّن ما هو أولٌ، وإزار من نفس ما هو رداءٌ، ورداءٌ من نفس ما هو إزارٌ، ولا يتَّصف بنسبتين مختلفتين أبدًا كما يقرره ويعقله العقل، من حيث ما هو ذو فكرٍ. فافهم تعلم أنه لا يكلف الإنسان بمعرفة أخصِّ وصف لله تعالى؛ لأنه ليس لذلك الوصف الأخص في المبتدعات والمخلوقات مثالٌ، وكل ما لا مثال له فلا علم للإنسان به ولا اسم له عنده ولا علامة. ومن هنا قال من قال: (لا يعرف الله إلا الله)، أعني أخصَّ وصفه وكُنْهَ معرفته. وعلم أيضًا أن مشاركتنا للحق في مطلق الصفات لا تشبيه فيه؛ لأن شرط التشبيه إثبات المشاركة في الوصف الأخصِّ، وهذا لا يصحُّ. كما أن من قال: (إن السواد عرضٌ موجودٌ، وهو لونٌ، والبياض عرضٌ موجودٌ وهو لونٌ) لا يكون مشبِّهًا السواد بالبياض، فتأمَّل ذلك؛ فإنه نفيسٌ.

ورؤية الحق تبارك بعين البصر في هذا الدار ممنوعةٌ لغير سيِّدنا محمدٍ ﷺ، وما بقي لغيره إلا الشهود بالقلب دون الرؤية بالعين، ومن لازم ذلك الحجاب. وإن تفاوت فيه الناس، ويسمَّى حجاب العظمة، الذي لا يرفع عن وجه الذات أبد الآبدين ودهر الداهرين. كما أشار إليه: (وليسَ بين العبادِ وبين أن يَرَوا ربَّهم إلا رداءُ الكبرياء على وجهِهِ فِي جنَّةِ عَدْنٍ). فجميع التجليات الواقعة للعباد في الدنيا والآخرة لا تخرج أبدًا عن رتبة التقييد؛ إذ التجلي الذاتي في =

....

....

....

=
غير مظهرٍ ممنوعٌ بين أهل الحقائق، كما سيأتي بسطه في الميزان. وأنشدوا:

لَمْ يبدُ مِنْ شمسِ الوجودِ ونورِها   عَلَى عَالمِ الأرواح شيءٌ سِوَى القرصِ
وليسَ تنالُ الذَّاتُ فِي غيرِ مظهرٍ   ولو هَلَكَ الإنسانُ مِنْ شدَّةِ الحرصِ

وإيضاح ذلك: هو أن رؤية الباري جلَّ وعلا من أكبر النعيم، والحجاب عنه من أكبر الجحيم، ولا يصحُّ لنا نعيمٌ قطُّ ولا عذابٌ في غير مظهرٍ؛ لأن غير المظهر كحالة الفناء لا لذة فيه ولا ألم، فإذا وقع التجلي في المظاهر وقعت اللذات والآلام، وسرت في العالم، فلا حكم للنعيم والعذاب (في) البسيط في الوجود أبدًا، وإنما يوجد في المركب. ومن هنا كان أبو يزيد البسطامي رحمه الله يقول: أهل أحدية الذات لا نعيم عندهم، ولا عذاب. وكان يقول: ضحكت زمانًا، وبكيت زمانًا، وأنا اليوم لا أضحك، ولا أبكي. ثم اعلم أن التجلي الإلهي لا يكون إلا للاسم (الرب) وللاسم (الإله)، فلا يكون للاسم (الله) ولا للاسم (الأحد) أبدًا. ولذلك قال السامري: (هذا إلهكم وإله موسى)، ولم يقل: (هذا الله الذي يدعو إليه موسى)، فإن كل مشارٍ إليه ذو جهةٍ، والله والأحد لا جهة لهما، وهما عينان لا يطلبان أحدًا، فمن تعبَّد وتذلل للاسم (الأحد) فقد تعبَّد نفسه في غير معبودٍ، وطمع في غير مطمعٍ، وعلم في غير معملٍ؛ لأن الأحدية لا تقبله، ولا يصحُّ له معرفتها؛ لمنافاتها وجود العابدِ، بخلاف الربِّ؛ فإنه أوجد العبد، فهو يتعبَّد له ويتذلَّل. وكذلك الإله يطلب مألوهًا، كما سيأتي إيضاحه في فصل ارتباط العالم بالحق من بعض الوجوه. ثم لا يخفى أن التجلي في المظاهر الإلهية لا يكون أبدًا إلا بصورة استعداد العبد، وغير ذلك لا يكون، كما أشار إليه قوله ﷺ: **(المؤمنُ مرآةُ المؤمنِ)**، الذي هو الحق (مرآة المؤمن) الذي هو الخلق، فافهم. فإذن العبد ما رأى في المرآة الإلهية إلا صورة نفسه، وما رأى الحق ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه، كالمرآة في الشاهد إذا رأيت المنطبع فيها لا تراها إلا مع علمك أنك ما رأيت الصور أو صورتك إلا فيها، فأبرز الله تعالى ذلك مثلاً نصَّبه لتجليه المظهري؛ ليعلم المتجَلَى له من الخلق أنه ما رآه. وما ثَمَّ مثالٌ أقرب ولا أشبه بالرؤية من هذا الذي ذكرناه. واجهدْ في نفسك عندما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرم المرآة، لا تراه أبدًا ألبتة. ولكن إن قلت: إن المنطبع في المرآة صورتك صدقت؛ لأنها نشأت من مقابلتك، وإن قلت: إنها غير صورتك صدقت؛ لأن صورتك لم تنتقل، فافهم هذا؛ فإنه من أعظم ما قدرنا عليه في العلم. ومن ذاقه فقد ذاق الغاية التي ليس فوقها غايةٌ في حقِّ المخلوق بالنظر للمرئي =

....

....

....

=

لا للرائي، فإن الناس متفاوتون في كثافة الحجب وصقالة المرائي، فلا تطمع يا أخي ولا تتعب نفسك في أن ترقى إلى أعلى من هذا المرقى، فما هو ثَمَّ أصلا، وما بعده إلا العدم المحض، فهو تعالى مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسمائه، ثم لا يخفى أن من المحال أن يكون لعبدٍ الرب كله.

كما أن من المحال أن يكون لعبدٍ القرآن كله، فلكل مخلوقٍ ربٌّ؛ فافهم. وذلك هو الجزء والمدبر فيه لا غير، ولو اجتهدت أن تأخذ لنفسك من المرآة فوق ما يخصُّ صورتك لم تقدر؛ وذلك لأن الله تعالى واسعٌ عليمٌ، وتأمَّل المرآة إذا كانت كرةً وقُوبلت بالعالم العلوي والسفلي وسعته، وارتسم كله فيها، فلذلك قررنا غير ما مرة أن الحق تعالى قد تعرَّف إلى كل مخلوقٍ بوجهٍ لا يشاركه فيه غيره، فما أحاط به أحدٌ من كل وجهٍ، ولا جهله أحدٌ من كل وجهٍ. حتى المعطل فإنه لا بدَّ أن يستند في وهمه إلى موجدٍ يلجأ إليه في الشدائد. وغاية تعطيله أنه نفى صفةً أثبتها غيره لا غير؛ لقصور مطمح بصره وضعفه، فلم يحط بصفات الحق كلها، فما ثَمَّ لنا من يعتقد تعطيلاً على الإطلاق أبدًا. فوجوه المعارف على عدد الخلق، والسلام.

وجميع من تكلَّم في العقائد إنما تكلَّم في عقيدة نفسه الناشئة من التجليات، لا يتعداها أبدًا، ولا يصحُّ له أن يوصل حقيقتها إلى غيره. فعُلِمَ مما قررناه أن الحق تعالى لم يزل مجهولاً من حيث الوجوه التي لم يقع للخلق التجلي فيها أبد الآبدين ودهر الداهرين، ومن يراه منَّا في الآخرة لا يرى عين ذاته الحقيقي. وإنما هو كشفٌ صحيحٌ خياليٌّ مثاليٌّ، صرحت به الأخبار الصحيحة، وإلا فجلَّت ذات الله أن يُحاط بها.

وكان شيخنا الشيخ عليٌّ الخوَّاص رضي الله عنه يقول كثيرًا: ما عرف الحق تعالى أحدٌ من حيث ما يعرف الحق تعالى نفسه أبدًا؛ لأن الأرواح المدبرة إنما ظهرت بصورة مزاج القوابل، فلا تتعدى في التدبير ما تقتضيه الهياكل، ولا يمكن أن يظهر الحق تعالى فيها إلا بصورة ما تقبله، وما هي على صورة الحق في الحقيقة، وإنما المدبر على صورة المدبر؛ إذ لا يظهر فيه منه إلا على قدر قبوله لا غير، (خلق الله آدم على صورته).

فلا يعلم من الحق ولا يرى منه إلا ما هو عليه الخلق، فمن اعتمد على العالم من هذا الوجه فقد اعتمد على أمرٍ محققٍ لا يتغير دنيا ولا أخرى، فليس الحق إلا ما هو عليه الخلق من العلم به، وهو تعالى في نفسه على ما علم، وله في نفسه ما لا يصحُّ أن يُعلم أصلاً، وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧] فالقدر الذي حصل تدبيره فيك هو ربك الذي =

خاتمة

اختلفوا في العلم بحقيقته تعالى للبشر فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافًا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوّزوه خلافًا للفلاسفة و(**الحق أنه لا يعلم من الله تعالى إلا الوجود**) بمعنى أنه كائن في الخارج (**والصفات**) بمعنى أنه عالم حي قادر إلى غير ذلك (**والسلوب**) بمعنى أنه واحد أزلي أبدي ليس بجسم ولا عرض وما أشبه ذلك (**والإضافات**) بمعنى أنه خالق ورازق ونحو ذلك وهذا ليس علمًا بحقيقة الذات.

(**قوله: وهذا ليس علمًا بحقيقة الذات**) فإن قيل الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فإذا علم وجوده علم ذاته قلنا الوجود المعلوم منه تعالى هو كونه في الخارج كما فسره به الشارح "مد ظله" آنفًا وهو غير الوجود الذي قالوا إنه عين الذات كما سبق في مبحث الوجود فلا إشكال لكن بقي أنه قد يمنع اختصار معلومات البشر من الله تعالى في تلك الأمور المذكورة كيف وأن الإحاطة بجميع أفراد البشر ومعلوماتهم فافهم.

....

= عبدته، ولا تعرف إلا هو، وهو العلامة التي يعرف الحق تعالى بها في الآخرة، وهي في الدنيا في العموم على الغيب، وفي الآخرة على الكشف، فالعامة في الدنيا يعلمونها من أنفسهم، ولا يعلمون أنها المعلومة لهم. ويقول فيها أحدهم: (ما عوَّدني الله إلا كذا وكذا)، وهذا العلم الذي نبَّهتك عليه من العلم بالله ما أظهرته باختياري، ولكن حكم الجبر حكم به عليَّ، فتحفَّظ به، ولا تغفل عنه؛ فإنه يعلِّمك الأدب مع الله تعالى. وإذا فهمت هذا علمت أن الحق تعالى إنما هو معك بحسب ما أنت عليه وما أنت معه، قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] ولم يقل قط: (وأنتم معه)؛ إذ لا يصحُّ أن يكون أحدٌ مع الله، فالله مع كل أحدٍ بما هو عليه ذلك الواحد، ولا يصحُّ التجريد عن التدبير أبدًا؛ لأنه لو صحَّ لبطلت الربوبية، وهي لا تبطل؛ فالتجريد محالٌ، فلا تعقل إلهك إلا مدبِّرًا فيك، ولا تعرفه إلا من نفسك، فنفسك عرفت، والسلام. وقد قال أبو بكر الشبليُّ رضي الله عنه: إني لا أشتهي رؤية الله تعالى. فقيل له: لِمَ؟ فقال: أُنزِّهه عن رؤية مثلي. فقال له بعض العارفين رضي الله عنه: نفس شهودك أنك أنت الناظر أقبح من عدم تنزيهك، ويا ليت شعري! أيُّ نظرٍ لك من ذاتك حتى تنظر به، وهل ينظره تعالى إلا هو. انظر: الميزان الذرية في عقائد الفرقة العلية (بتحقيقنا) طبع دار الكرز- القاهرة.

وتمسكت الفلاسفة في الامتناع بأن تصور الشيء إما أن يحصل بالبديهة وهو منتف في الواجب اتفاقًا أو بالحد وهو إنما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك أو بالرسم وهو يفيد العلم بالحقيقة وأجيب بأنا لا نسلم انحصار طريق التصور في ذلك لم لا يجوز أن يكون بالإلهام.

(قوله: وتمسكت الفلاسفة في الامتناع إلخ) هذا وجه من الوجهين اللذين ذكرهما المصنف في شرح المقاصد والوجه الآخر هو أن العلم ارتسام الصورة الكلية من المعلوم العيني في النفس بحذف المشخصات وليس للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على ما تقرر في موضعه وأيضًا لو فرض ذلك لكان الواجب مقولًا على الصورة الموجودة في الأذهان فيصير كثيرًا ويبطل التوحيد وأجيب بأنا لا نسلم أن العلم هو ارتسام الصورة ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب ولو سلم فالمنافى للتوحيد تعدد أفراد الواجب لا الصور المأخوذة منه والمخل بالشخصية هو إمكان فرض صدق مفهومه على كثيرين لا صدق الموجود العيني على الصورة هذا ثم أقول استدل بعض المحققين على امتناع رؤيته تعالى بأنه لو تعلق الرؤية به فلا يخلو إما أن يكون المرئي كله فيكون محدودًا أو بعضه فيكون متجزئًا وهذا بخلاف العلم فإنه إنما يتعلق بالصفات ولا فساد في أن يكون المعلوم كلها أو بعضها اهـ. فيستفاد من هذا امتناع تعلق العلم بحقيقة الواجب لاستلزامه تحديد الواجب أو تجزيه كالرؤية ثم أقول وههنا إشكال لم أر من تعرض له وهو أن امتناع تعلق العلم بذاته تعالى عند القائلين بالامتناع إما أن يكون ناشئًا من جهة ذاته تعالى أو من جهة الكل والكل باطل ضرورة أن ذاته تعالى معلومة لذاته تعالى بالاتفاق ويمكن أن يجاب بأنه لم لا يجوز أن يكون ذلك الامتناع ناشئًا من جهة العالم أو من جهة صفة العلم لكن لا مطلقًا بل إذا كان في البشر كما يشهد له تخصيص الخلاف به وعلم البشر لما كان مخالفًا لعلمه تعالى لا استحالة في اختصاصه بالامتناع المذكور لكنهما يشتركان في أن كلًّا منهما لكونه صفة تحيط بالمعلوم يقتضي كون المعلوم محدودًا متناهيًا فليتأمل فإنه من المزالق والله الهادي إلى الحقائق.

....

فصل في أفعاله موجد فعل العبد

(فصل في أفعاله موجد فعل العبد) بل جميع أفعال الحيوانات وإنما خصوا العبد بالذكر لأن بعض أدلة ذلك إنما يجري في المكلف **(هو الله)** تعالى **(وإنما للعبد الكسب وهو أمر إضافي)** لأنه عبارة عن تعلق القدرة والإرادة كما يأتي فلا يحتاج إلى مؤثر فيه لأن أثر الإيجاد هو الوجود وهو منتف في الأمر الإضافي لكن **(يجب من العبد)** لأن تعلق الإرادة مقتضى ذات الإرادة الحاصلة للعبد بخلقه تعالى فيه وتعلق القدرة تابع له كما مر **(ولا يوجب وجود المقدور)** لعدم التأثير لقدرته كما سبق **(بل)** إنما يوجب **(اتصاف الفاعل به)** أي بالفعل لتلبسه به.

(وذلك) الأمر المسمى بالكسب **(كتعيين)** الفاعل **(أحد الطرفين)** من الفعل

(قوله: لأن بعض أدلة ذلك إلخ) وذلك كالأدلة المتعلقة بالإيمان والشكر على ما يأتي.

(قوله: بخلقه تعالى فيه) أي بخلق الله تعالى الإرادة في العبد فافهم.

(قوله: أي بالفعل لتلبسه به) الأنسب بسوق الكلام هو تفسير مرجع الضمير المجرور بالمقدور لا بالفعل وإن كان المراد منهما واحدًا أعني الحاصل عقيب تعلق القدرة كالأكل والشرب ونحوهما ولا يصح أن يراد من الفعل هنا الكسب كما لا يخفى على المتأمل في المقام لكن ههنا بحث وهو أن الأمر الإضافي الذي هو الكسب كما أنه ليس موجبًا لوجود المقدور فكذلك ليس موجبًا للاتصاف به لجواز أن تتعلق قدرة العبد به من غير تعلق قدرة الله تعالى به فحينئذ لا يوجد المقدور فلا يتصف المحل به كما هو ظاهر ويمكن الجواب بأن إيجاب تعلق قدرة العبد للاتصاف المذكور مبني على القول بأن القدرة الحادثة إنما هي مع الفعل كما سبق فتدبر فإنه من مطارح الأفهام.

(قوله: كتعيين الفاعل إلخ) ظاهره يخالف ما سبق من الشارح من أن الكسب عبارة عن تعلق القدرة والإرادة فتدبر.

(قوله: في الأمر الإضافي) مطلقًا أي سواء كان إيجادًا أو غيره اهـ. منه **(قوله: لذاتها)** **يعني** أن ذاتها تقتضي التعلق بأحد الطرفين لكن ذلك التعلق لا يقع بدون الداعي وإلا لزم الترجيح بلا مرجح فافهم اهـ. منه.

والترك **(وترجيحه)** بتعلق الإرادة به لذاتها **(وصرف القدرة)** حسب تعلق الإرادة به بمعنى أن تعلق الإرادة يصير سببًا عاديًّا لأن يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لأوجد الفعل فإن قيل إذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الإرادة فما فائدة التكليف إذ الإرادة تتعلق بأحد الطرفين لا محالة أجيب بأن التكليف قد يكون داعيًا لتعلق الإرادة بناء على أنها تابعة للعلم فإذا علم المكلف ذلك يكون داعيًا لتعلق الإرادة فيصرف القدرة إليه ومعنى كون الإرادة مرجحة أنها بتعلقها يترجح أحد المقدورين على الآخر إلا أنها لكونها تابعة للعلم يكون العلم داعيًا لتعلقها بأحدهما على التعيين مع استواء نسبتها إليهما كما أشرنا

(قوله: إذا كان الترجيح من مقتضيات إلخ) إن قيل ما سبق دال على أن الترجيح من تعلق الإرادة لا من مقتضيات ذات الإرادة قلت لما سبق أنه من التعلق والتعلق من الذات ثبت ذلك فافهم.

(قوله: قد يكون داعيًا لتعلق الإرادة إلخ) أقول الداعي قد يكون باعثًا على الشيء من غير أن يوجبه وقد يكون موجبًا له فالداعي بمعنى الباعث وقد يكون العلم بالتكليف أو بما فيه مصلحة أو غير ذلك وأما الداعي بمعنى المواجب فهو تعلق الإرادة لا غير كما مرت الإشارة إليه.

(قوله: فيصرف القدرة إلخ) كتب ههنا أن صرف القدرة إنما يتوقف على الداعي لا الموجد لأنه أمر إضافي كتعلق الإرادة بل المحتاج إلى الموجد هو نفس القدرة اهـ. أي لا صرفها وتعلقها.

(قوله: ومعنى كون الإرادة مرجحة) أي معينة وموجدة لأحد الطرفين.

(قوله: إنها بتعلقها يترجح) أي لا بذاتها فإنها من حيث ذاتها مستوية النسبة إليهما.

(قوله: يكون العلم داعيًا لتعلقها بأحدهما) أي باعثًا لتعلقها بأحد الطرفين لا موجبًا لما مر من أن الموجب هو تعلق الإرادة.

(قوله: مع استواء نسبتها إلخ) كتب ههنا أي من حيث إنها يصح أن تتعلق بكل

(قوله: لا محالة) لكون التعلق مقتضى ذاتها اهـ. منه **(قوله: علم المكلف ذلك)** اي وعلم أنه حسن اهـ. منه.

إليه سابقًا **(وعند)** أكثر **(المعتزلة الموجد)** لفعل العبد **(هو العبد)** بناء على قولهم بتأثير قدرته والمتقدمون منهم كانوا يمتنعون من إطلاق الخالق عليه لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله.

(و) المتأخرون منهم **(أطلقوا لفظ الخالق عليه)** إذ لا فرق بينه وبين الموجد في المعنى **(ولزمهم كون كل حيوان خالقًا)** لاشتراك المعنى الذي نسميه كسبًا في الكل **(وقد قال الله تعالى الله خالق كل شيء)** ويدخل فيه أفعال الحيوان ويخرج القديم بدليل العقل وللقطع بأن المتكلم لا يدخل في عموم مثل أكرمت كل من

منهما لكن المتعلقة بأحدهما مرجحة له على الآخر اهـ. والحاصل أنها من حيث ذاتها مستوية النسبة إلى الطرفين ومن حيث التعلق معينة لأحدهما على ما سبق بما لا مزيد عليه في مبحث الإرادة.

(قوله: بناء على قولهم بتأثير القدرة إلخ) أقول لو كانت قدرة العبد مؤثرة لامتنع تخلف وجود الأثر عن تعلقها واللازم باطل إذ ربما يجد الشخص من نفسه أنه تتعلق قدرته بمقدوره وفق الإرادة ولا يوجد فإن قيل لعل ذلك التخلف لمانع يمنعها من التأثير قلت مقصود المخالف القائل بتأثير القدرة أنها عند تعلقها بالمقدور واجبة التأثير بحيث يمتنع انفكاك التأثير عنها فلا يتصور عنده مانع من التأثير إلا بكونه مانعًا من تعلقها والمفروض في المسألة تحقق تعلقها فلو فرض حين تحقق التعلق مانع فإنما يكون من نفس التأثير فيكون التأثير جائز الانفكاك عنها كما هو عندنا فحينئذ لا يمتاز مذهب المخالف من مذهبنا ضرورة أنا لا ننكر إمكان كونها مؤثرة بمعنى أنها لو كانت مستقلة منفردة لأوجد تعلقها الفعل كما صرح به الشارح سابقًا هذا خلف فتأمله جدًّا واحفظه فإنه دليل جديد على إبطال مذهب المخالف تفردنا به لله الحمد والمنة.

(قوله: نسميه كسبًا إلخ) أي ويسمونه إيجادًا.

(قوله: للقطع بأن المتكلم لا يدخل إلخ) إن قيل قد تقرر في كتب الأصول أنهم اختلفوا في دخول المخبر في إخباره فكيف يكون عدم الدخول قطعيًّا.

....

دخل الدار ويكون بمنزلة الاستثناء وقال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الفرقان: ٢] وقال: (﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩]) أي خلقنا كل موجود من الممكنات على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولإفادة هذا المعنى كان المختار نصب كل إذ لو رفع لتوهم أن خلقنا صفة وبقدر خبر فلم يفد أن كل شيء مخلوق له بل ربما أفاد أن من الأشياء ما لم يخلقه فليس بقدر وقال: (﴿وَٱللَّهُ

قلت الاختلاف في الدخول في مطلق الأخبار لا ينافي القطع بعدم الدخول في خصوص أمثال ما نحن فيه فتبصر.

(قوله: أي خلقنا كل موجود إلخ) أشار بهذا إلى أن الشيء مساوق للوجود أو مقيد بالوجود هنا وإلا لزم الإخبار بخلق ما لا يتناهى من الممكنات فيلزم الكذب وهو محال فاندفع ما قيل من أنه لا بد من تقييد الشيء بالخلق على نقد النصب أيضًا فلا يبقى حينئذ فرق بين النصب والرفع في عدم الإفادة لهذا المعنى على أنه لو سلم تقييد الشيء بالخلق فالفرق ظاهر لأن كون خلقناه خبرًا يفيد أن كل شيء مخلوق له تعالى بخلاف ما إذا كان صفة كذا في شرح المقاصد لكن فيه تأمل فليتأمل جدًّا.

(قوله: ولإفادة هذا المعنى إلخ) أقول فيه بحث فإن الاستدلال بهذه الآية على كون كل موجود مخلوقًا له تعالى إنما بنوه على بيان أن المختار فيها نصب كل فلو جعل اختيار النصب مبنيًّا على إفادة هذا المعنى لزم الدور كما لا يخفى.

(قوله: بل ربما أفاد أن من الأشياء إلخ) أقول إفادة الرفع لهذا المعنى إنما يفيد اختيار النصب لو ثبت رجحان معنى النصب على هذا المعنى وهو عين التنازع فإن قيل لا خفاء في مرجوحية هذا المعنى إذ يفيد أن مخلوق غيره تعالى كالعبد ليس بقدر كما صرح به "مد ظله" وليس كذلك لأن كل مخلوق سواء بقدرة الله تعالى أو قدرة غيره يكون بالقدر قلت هذا إنما يتم لو كان المراد من كون الشيء بالقدر كونه بتقدير وقصد كما فسره به المصنف في شرح المقاصد وأما لو كان المراد أنه مطابق للغرض والمصلحة كما فسره به الشارح هنا فلا لجواز أن لا تكون مخلوقات العبد مثلًا مطابقة للمصلحة فتأمله فإنه دقيق.

....

خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦]) أي ما تعملونه أو عملكم لكن ينبغي أن يجعل حينئذ بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به لأن المعنى المصدري وهو المعنى النسبي أعني الإيقاع لا وجود له في الخارج وإلّا لزم التسلسل في الإيقاعات فلا يكون متعلق الخلق لأن أثر الخلق والإيجاد هو الوجود وإذ لا فلا وكون الإيقاع أمرًا واقعيًّا إنما يستدعي مقتضيًا له مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر

(**قوله: لكن ينبغي أن يجعل حينئذ إلخ**) حاصله أنه ظهر مما مر أن فعل العبد المختلف في أنه هل هو بخلقه أو بخلق الله تعالى هو الواقع عقيب الأمر الإضافي الذي سميناه كسبًا وذلك مثل الصوم والصلاة والأكل والشرب ونحوها ما هو حاصل بالمصدر لا المعنى المصدري الذي هو الإيقاع فإنه لكونه اعتباريًّا يمتنع أن يكون متعلق الخلق فحينئذ إرادة الحاصل بالمصدر من قوله تعالى: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] ظاهرة إذا كانت ما موصولة وأما إذا كانت مصدرية فيجب ارتكاب المجاز بذكر المصدر وإرادة المفعول.

(**قوله: وكون الإيقاع أمرًا واقعيًّا إلخ**) جواب عما يقال أنا لا نسلم عدم صحة كون الإيقاع متعلقًا للخلق إنما يتم ذلك لو كان اعتباريًّا لا بتحقق إلا باعتبار المعتبر وليس كذلك فإنه أمر واقع في نفس الأمر وإن لم يعتبره معتبر فلا امتناع في كونه أثر المؤثر.

وحاصله أن الاعتباري له اعتباران أحدهما ما لا يكون له تحقق من غير اعتبار المعتبر لا في الخارج ولا في نفس الأمر والثاني ما له تحقق في نفسه دون الخارج وإن لم يعتبره معتبر وهو بكلا المعنيين لا يكون متعلق الإيجاب لأن أثره هو الوجود الخارجي نعم يستدعى بالاعتبار الثاني مقتضيًا ولا حجر فيه إذ أثر الاقتضاء لا يلزم أن يكون الوجود الخارجي ألا ترى أن العدم من مقتضيات ذات الممتنع فالمقتضى أعم من المؤثر الذي أثره الوجود إذ معناه ما يتحقق به الشيء في نفس الأمر وإن لم يتحقق به الوجود في الخارج والإيقاع من الاعتباريات التي تستغني عن الأول دون الثاني.

(**قوله: وكون الإيقاع أمرًا واقعيًّا**) أي وإن لم يعتبره المعتبر اهـ. منه (**قوله: الاقتضاء أعم**) أي من الخلق اهـ. منه.

والاقتضاء أعم إذ يجري في الإعدام أيضًا كاقتضاء ذات الممتنع العدم وقال تعالى: (﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ﴾ [الحشر: ٢٤]) البارئ إذا كان الخالق خبرًا وهو ضمير الشأن أو ضميرًا مبهمًا يفسره الله فإفادته حصر الخالقية ظاهرة وأما إذا كان الخالق صفة فلا كما لا يخفى وقال: (﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ۝١٦﴾ [البروج: ١٦]) فإنه يدل على أنه تعالى يفعل كل ما تتعلق به إرادته تعالى وهي متعلقة بالإيمان وسائر الطاعات اتفاقًا فيلزم أن يكون فاعلها وموجدها هو الله تعالى والحمل على أنه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر بلا ضرورة وقال تعالى: (﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨])

(قوله: إذاكان الخالق خبرًا إلخ) أي خبرًا للفظة الله إذا كانت كلمة هو ضمير الشأن وجملة الله الخالق مفسرة له أو خبرًا لكلمة هو إذا جعلت مبتدءًا مبهمًا يفسره لفظة الله.

(قوله: وأما إذا كان الخالق صفة إلخ) أي صفة للفظة الله الواقعة خبرًا عن كلمة هو وقد يقال إنه على هذا التقدير أيضًا يفيد حصر الخالقية وذلك لأن لفظة الله لكونه علمًا دالًّا على الذات المخصوصة لا يقع خبرًا يكون الحكم عائدًا إليه إذ لا معنى لقولنا أن هذا المعين ليس إلا هذا المعين فيلزم أن يكون الحكم عائدًا إلى وصفه بمعنى أنه الخالق لا غير ولكن فيه ضعف لا يخفى على العارف بأساليب الكلام.

(قوله: والحمل على أنه يفعل ما يريد فعله إلخ) وحينئذ لا يفيد أن كل موجود مخلوقه ومفعوله مع أن المقصود بيان ذلك بل يفيد أن كل ما يريد الله أن يفعله فهو مخلوقه فربما أفاد أن من الأشياء ما لا يريد أن يفعله فلا يكون مخلوقًا ومفعولًا له بل هو مفعول لغيره تعالى كما يقول المعتزلة من أن أكثر ما يقع في ملكه تعالى مخلوق العباد واقع بغير إرادة الله تعالى عن ذلك.

(قوله: عدول عن الظاهر إلخ) حيث ارتكب حذف المضاف المخصوص أعني الفعل على معمول يريد أعني الضمير المنصوب المحذوف الراجع إلى كلمة ما ولا داعي إليه إن قيل الإرادة لا تتعلق عند التحقيق بذات الشيء من حيث هو بل إنما تتعلق بصفته من الوجود والعدم أو الفعل والترك فعلى المعنى الأول من الآية لا بدّ

....

ظاهر الدلالة على المقصود وقال: (﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]) والظاهر منه أنه الذي أثبت الإيمان وأوجده في القلوب وقال: (﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ۝٤٣﴾ [النجم: ٤٣]) فإن الظاهر منه أنه الذي أوجد الضحك والبكاء وتأويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما يأتي من إبطال أدلتهم.

(وقد تواتر عن النبي ﷺ ما يشعر بأن كل كائن بقدرة الله تعالى ومشيئته) بحيث لا سبيل للإنكار إليه **(و)** يدل على عدم جواز كون فعل العبد بقدرته أنه **(لو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين)** المستقلين على أثر واحد لأنه مقدور الله تعالى **(لما ثبت من شمول قدرة الله تعالى)** لكل ممكن وردّ عليه بأن اللازم من شمول قدرته تعالى كون فعل العبد مقدورًا له تعالى بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه لا بمعنى أنه واقع بها ليلزم المحال وفيه أنه قد ثبت الشمول بالمعنى الثاني بما ذكر من السمعيات ويكفي هذا في لزوم المحال.

أيضًا أن يرتكب حذف واحد من المذكورات مما يصلح منها على ضمير المفعول فلا فرق بين المعنيين في ارتكاب الحذف قلت نعم لكن الصالح منها للاعتبار هنا هو الوجود فقط وهو ليس أمرًا خاصًا يكون اعتباره عدولًا إلى غير الظاهر فتأمله فإنه دقيق جدًّا.

(قوله: ظاهر الدلالة على المقصود) فحينئذ يكون قوله تعالى بعد ذلك ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩] واردًا على سبيل الإنكار أي كيف تكون هذه التفرقة والكل من عند الله أو يكون قوله فمن نفسك محمولًا على مجرد السببية العادية جمعًا بين الكلامين.

(قوله: لا بمعنى أنه واقع بها إلخ) قد يقال جواز وقوعه بقدرة الله تعالى مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو أيضًا محال وفيه أيضًا تأمل فليتأمل.

(قوله: ويكفي هذا في لزوم المحال) وقد يستدل على كون كل مقدور واقعًا بقدرة الله تعالى وحده بأنه لو لم يقع بها وحدها فلا يخلو إما أن يقع بقدرة الغير وحده أو بكل منهما أو لا يقع بشيء منهما والكل باطل. أما الأول فلاستلزامه ترجيح أحد

....

(و) أنه لو كان فعله بقدرته **(لكان عالمًا بتفاصيله)** لأن الإتيان بالأزيد والأنقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع من مخصص هو القصد إليه ولا يتصور ذلك إلا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤] واللازم ظاهر البطلان وأما الكسب فيكفي فيه العلم الإجمالي إذ ليس الوجود به حتى يلزم المحال.

(و) أنه لو كان بقدرته **(لكان متمكنًا من تركه)** كفعله إذ لو لم يكن متمكنًا منه لكان وقوع الفعل واجبًا منه فلا يكون قادرًا وإذا كان متمكنًا من تركه فوقوع الفعل بدلًا عن تركه لا يكون إلا **(مع ترجح الفعل بمرجح)** لقول الخصم بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فلا يرد أنا تجوّز ترجيح المختار أحد المتساويين بلا

المتساويين بل ترجيح المرجوح لأن التقدير هو استقلال القدرتين في الإيجاد مع أن قدرة الله أقوى وأما الثاني فلاستلزامه اجتماع المستقلين على معمول واحد وأما الثالث فلأنه التقدير وقوعه في الجملة هذا ولا ينقض الحصر بما يقال إنه لم لا يجوز أن يقع بمجموع القدرتين لما مر أن التقدير استقلال كل من القدرتين فليتفطن.

(قوله: يستنكر الخلق إلخ) ولهذا أيضًا يستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل.

(قوله: فيكفي فيه العلم الإجمالي إلخ) أقول وجه الملازمة جار في الكسب أيضًا بأن يقال كسب الأزيد والأنقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان النوع من مخصص هو القصد إليه فالمستدعي للمخصص هو إمكان وجود المقدور بكل من الوجوه المذكورة فلا بد من مرجح يرجح تعلق القدرة بواحد منهما سواء كانت القدرة موجدة أو كاسبة فبطل قوله إذ ليس الوجود به إلخ لما مر أن المستدعي للمخصص هو إمكان الوجود سواء كان به أو بغيره إذا تقرر هذا سقط هذا الاستدلال فتدبر جدًّا.

(قوله: فلا يرد أنا نجوّز ترجيح المختار إلخ) حاصله أنه أورد على هذا الاستدلال أنه لا يتم عند القائل بجواز ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجح وأجيب بأن الدليل إلزامي على الخصم أعني المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري هذا لكن قال في شرح المقاصد ما حاصله أنا نقطع

....

مرجح ثم إن كان ذلك المرجح من العبد ننقل الكلام إلى صدوره فيتسلسل أو ينتهي إلى مرجح **(لا يكون منه ويجب عنده الفعل)** لأن الممكن ما لم ينته رجحانه إلى حد الوجوب لم يتحقق وإذا كان المرجح من غيره لم يكن مستقلًّا في الفعل ولا متمكنًا من الترك لأن الترك لم يجز مع التساوي فكيف مع المرجوحية وهذا كما ترى إنما يفيد أن العبد ليس مستقلًّا في فعله لا أنه ليس موجدًا له **(مع أن معلوم الله تعالى هو وقوعه)** لاستحالة الجهل عليه تعالى وما علم الله وقوعه يجب ولا شيء من الواجب باقيًا في مكنة العبد ولا يرد النقض بفعل الباري تعالى لأن

بأن سلوك أحد الطريقين من الهارب مثلًا لا يتصور إلا بداعية لا تكون بمشيئة العبد بل بمحض خلق الله وحينئذ يجب الفعل منه ولا يتمكن من الترك ولا يعني بالانتهاء إلى الاضطرار سوى هذا فالدليل مسوق مبطلًا فليتأمل.

(قوله: وهذا كما ترى إنما يفيد إلخ) إيراد على الاستدلال وحاصله أن الدليل إنما يفيد إبطال أن العبد ليس موجدًا لفعله بالاستقلال كما هو مذهب الخصم وهذا الإبطال ليس مستلزمًا لمدعانا أعني عدم كون العبد موجدًا لفعله أصلًا يصدق ذلك بكونه موجدًا بالاضطراب وهو غير مدعانا ويمكن أن يجاب بأن المقصود من هذا الدليل جار في فعل الباري تعالى فيلزم أن يكون موجبًا لا مختارًا وأجيب بأن له تعالى إرادة قديمة متعلقة في الأزل بحدوث الفعل في وقته فلا يحتاج إلى مرجح آخر ليلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما ليس باختياره بخلاف العبد كذا قيل ثم أقول إنه جار في الكسب أيضًا كأن يقال لو كان الفعل بكسب العبد لكان متمكنًا من تركه ككسبه وإلا لكان الاتصاف به واجبًا فلا يكون قادرًا فإذن يكون ذلك بمرجح وهكذا فإما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى مرجح لا يكون منه ويجب عنده الكسب والاتصاف فيعود محذور الاضطراب كما يشير إليه قوله تعالى ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] الآية. إلا أن يجاب بأن العبد عندهم في التحقيق مضطر وإن كان في صورة مختار فافهم.

(قوله: ولا شيء من الواجب باقيًا في مكنة إلخ) أقول إن الواجب كما أنه ليس

....

الاختياري ما يكون الفاعل متمكنًا من تركه عند إرادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعله تعالى لكون إرادته قديمة كعلمه بخلافه في فعل العبد **(وقد يستدل)** على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى لا بقدرته **(بأنه لو قدر)** العبد **(على فعله)** إيجادًا **(لقدر على إعادته)** لأن إمكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف الأوقات وليس

باقيًا في مكنة العبد على وجه الاستقلال كذلك ليس باقيًا في مكنته على وجه الاكتساب فالدليل كما يضر بالخصم يضر بالمستدل أيضًا إلا أن يجاب بما سبق آنفًا وقد يقال لا نسلم أن كل ما هو معلوم الوقوع خارج عن مكنة العبد لجواز أن يتعلق علم الله تعالى بأنه يقع بقدرة العبد واختياره لا بقدرة الله واختياره تعالى حتى يلزم خروجه من مكنة العبد وأجيب بأنه حينئذ يقع البتة بحيث لا يتمكن من اختيار الترك وهو كاف فيما نحن بصدده من لزوم الانتهاء إلى الاضطرار ولما أشرنا إلى أن المقصود من بعض هذه الدلالة هو الإلزام دون الإتمام اندفع ما يقال إن الدليل حينئذ وإن كان مبطلًا لكون العبد موجدًا بالاستقلال لكنّه ليس مثبتًا لعدم كونه موجدًا أصلًا والمقصود هو هذا.

(قوله: لكون إرادته قديمة كعلمه إلخ) حاصله أن إرادته تعالى لكونها قديمة متعلقة في الأزل بوقوع المراد فيما لا يزال جاز في الأزل تعلقها بتركه إذ ليس حينئذ سابقة علم إذ لا قبل الأزل فلا يتحقق الوجوب أو الامتناع فيكون تعلق علم الله وإرادته معًا فلا محذور بخلاف إرادة العبد مع علم الله تعالى فإنها لكونها حادثة تكون متأخرة عنه ضرورة فإن قيل سبق مرارًا أن الإرادة مطلقًا تابعة للعلم متأخرة عنه فكيف يكونان في الله تعالى معًا قلت التأخر بالذات لا ينافي المعية بالزمان.

(قوله: لأن إمكان الشيء من لوازم إلخ) أقول فيه أنه لو تم لدل على بطلان القول بالكسب أيضًا فإنه جار فيه أيضًا بأن يقال لو قدر العبد على فعله اكتسابًا لقدر على الإعادة كذلك واللازم منتف فالملزوم مثله إن قيل لعل انتفاء اللازم أعني الإعادة على التقدير الأول إنما هو لانتفاء مبناها أعني كون قدرة العبد مؤثرة موجدة وأما على تقدير الاكتساب فلا نسلم انتفاء مبناها حتى يستلزم انتفاءها المستدعي لانتفاء

....

كذلك اتفاقًا **(و)** بأنه لو قدر عليه لقدر **(على)** إيجاد **(مثله)** لأن حكم الأمثال واحد لكنا نقطع بأنه يتعذر علينا أن نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقًا بلا تفاوت وإن بذلنا الجهد **(و)** بأنه لو قدر عليه لقدر **(على خلق)** كل ممكن من **(الأجسام)** والأعراض لأن مصحح المقدورية إما الإمكان أو الحدوث ومتعلق الإيجاد والخلق هو الوجود ولا تفاوت لذلك في شيء منهما قال في شرح المقاصد وأما القدرة الاكتسابية فإنما تتعلق بالذوات وأحوالها وهي مختلفة فلا يرد النقض بها أهـ. أراد بالذوات الأجسام وبأحوالها الأعراض يعني أن القدرة الاكتسابية لا تتعلق بالوجود وإنما تتعلق بالموجود وهو مختلف بالجسمية والعرضية فيجوز اختصاصها ببعض يحصل الاتصاف به دون بعض **(و)** بأنه لو قدر على فعله خلقًا **(لكان فعله كخلق الإيمان)**

ملزومها قلت لو جعل انتفاء الإعادة مبنيًّا على انتفاء كون قدرة العبد مؤثرة أو كاسبة للزم المصادرة في الاستدلال المذكور كما هو ظاهر فالحق أن انتفاء الإعادة لو سلم فإنما هو لنفسها مع قطع النظر عن كونها بالإيجاد أو الكسب فتفطن.

(قوله: مثل ما فعلناه سابقًا إلخ) أقول المماثلة هي الاشتراك في الماهية والصفات النفسية كما مر فحينئذ قوله بلا تفاوت إن أريد به عدم التفاوت في تلك الصفات فقط فلا نسلم امتناع إيجاد المثل كما هو ظاهر وإن أريد به عدم التفاوت مطلقًا فباطل ضرورة أن التماثل من فروع التغاير كما سبق وأيضًا يعود هذا الوجه حينئذ إلى الوجه السابق فتدبر جدًّا.

(قوله: في شي منهما) أي من الأجسام والأعراض.

(قوله: إن القدرة الاكتسابية لا تتعلق بالوجود إلخ) أقول ومن المعلوم أنه لامعنى لتعلق القدرة سواء كانت موجدة أو كاسبة بذوات الأشياء كما مر التلويح إليه فالقدرة إنما تتعلق بالزائد على ذات الشيء غايته أنها إن كانت مؤثرة يترتب عليها الوجود وإن كانت كاسبة يترتب عليها اتصاف المحل بما يحصل له الوجود فالنقض وارد بالقدرة الاكتسابية.

(قوله: يحصل الاتصاف به إلخ) لما سبق أن تعلق القدرة الكاسبة لا يوجب

(قوله: لا تتعلق بالوجود إلخ) والسر في ذلك هو أن الكسب هو أن يستفيد أحد شيئًا

والطاعات (**أحسن من فعل الباري كخلق الشيطان**) وكثير من المؤذيات (**ولما صح سؤال الإيمان**) والتضرع إليه تعالى في أن يرزقه إذ لا وجه لحمله على سؤال الأقدار والتمكين لأنه حاصل (**و**) لما صح حمد الله تعالى على الإيمان و(**لا الشكر عليه**) إذ لا يتصور ذلك إلا إذا كان بخلقه تعالى وإعطائه وإن كان للكسب مدخل فيه (**وأما المعتزلة**) القائلون بكون العبد موجدًا لأفعاله (**فمنهم من ادعى الضرورة**) في ذلك وذكر له وجوهًا إما للتنبيه وللاستدلال لأن الحكم ربما يكون ضروريًّا والحكم بأنه ضروري استدلاليًّا (**لأن كل أحد يفرق**) بالضرورة (**بين**) حركته الاضطرارية مثل (**حركة سقوطه**) من السطح (**و**) الاختيارية كحركة (**صعوده**) عليه وما ذلك إلا بأن الثانية بقدرته وإيجاده بخلاف الأولى (**و**) أن كل أحد (**يجد**) بالضرورة أن (**تصرفاته**) واقعة (**بحسب دواعيه وقصوده**) كالإقدام على الأكل والشرب عند الجوع والعطش ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار إلا من يحدث الفعل على وفق دواعيه

وجود المقدور بل اتصاف الفاعل به.

(**قوله: ولما صح حمد الله على الإيمان**) أي على نفس الإيمان كما في شرح المقاصد لكنه إنما يتم لو ثبت اجتماع الأمة على أن مراد الحامد هو الحمد على نفسه وهو ممنوع إذ للخصم أن يقول إن مراده هو الحمد على الأقدار والتمكين على الإيمان لا على نفسه وقد يقال لو استحق الله تعالى بخلق الإيمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم وأجيب بمنع قبح الإيجاد والخلق ولو للقبيح سيما في حق المالك الحقيقي للأمور كلها.

(**قوله: إلا من يحدث الفعل على وفق دواعيه**) لا يخفى أنه إن كان المراد من وقوع التصرفات على حسب القصود والدواعي أنه كلما وجد القصد والداعية وجد الفعل والتصرف بتأثير القدرة على وفقهما فمع أنه مصادرة على المطلوب ممنوع لأن كل واحد ربما يجد من نفسه القصد إلى شيء ولا يقع على وفقه بل ربما لا يقع أصلًا فضلًا عن أن يكون بالتأثير والإيجاد منه كما مرت الإشارة إليه وإن أريد منه

لنفسه وهو لا يقتضي إيجاده بل يصح مع وجوده بغيره أيضًا بخلاف الخلق فإنه إعطاء الوجود فمتعلقه هو الوجود ليس إلا وهو مشترك في الكل اهـ. منه.

(و) إن كل عاقل (**يقطع بأن ما يطلبه أو ينهى عنه أو يتمناه أو يتعجب منه إنما هو فعل فاعله**) فإنه يعلم أنه يطلب ما يحدثه المأمور ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وأنه ينهى عما يكرهه من الأفعال التي يحدثها المنهي وكذا المتمني والمتعجب (**والجواب أن ذلك لا يفيد كونه بخلقه وقدرته وإيجاده**) كما هو المتنازع فضلًا على أن يفيد العلم الضروري به (**بل**) إنما يفيد (**كونه متعلق قدرته وإرادته واقعًا على وفق قصده ودواعيه**) وهو المسمى بالفعل الاختياري (**ومنهم من احتج**) على ذلك (**عقلًا بأنه لولا استقلال العبد**) في أفعاله (**لبطل المدح والذم**) عليها إذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره (**و**) بطل (**الأمر والنهي**) إذ لا معنى للأمر بما لا يكون فعلًا للمأمور ولا النهي عما لا يكون فعلًا للمنهي (**و**) كذا (**الثواب والعقاب**) على ما هو بخلق المثيب والمعاقب حتى إن من يعاقب على ما هو بخلقه أشد ضررًا على العبد من الشيطان وأحق منه بالذم إذ ليس منه إلا الوسوسة (**و**) كذا (**فوائد الوعد والوعيد**) وإرسال الرسل عليهم السلام وإنزال الكتب من السماء إذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وإزالة الرذائل (**ونحو ذلك**) فائدة إلا إذا كان لقدرة العبد وإرادته تأثير في أفعاله (**وبأن من أفعال العبد قبائح**) وهي (**لا يجوز أن يخلقها الحكيم**) لعلمه بقبحها ولغناه عن خلقها (**كالظلم والشرك وسائر المعاصي و**) احتج أيضًا (**بأنه**) لو كان الباري موجدًا لأفعال العباد لكان فاعلًا لها لأن معناهما واحد ولو كان فاعلًا لها لكان متصفًا بها فحينئذ

الدوران فمع أنه غير تام بالسند المذكور لا يفيد العلية ما تقرر في محله وبهذا يعلم أن ما يأتي في الجواب من تسليم وقوع الأفعال والتصرفات على حسب القصود والدواعي يراد به تسليم الوقوع في الجملة لا مطلقًا فاحفظه.

(**قوله: وهو المسمى بالفعل الاختياري**) يعني تسمية الفعل اختياريًّا إنما يقتضي كونه دائرًا مع القدرة والاختيار مطابقًا لهما سواء على وجه التأثير أو الاكتساب وليست التسمية مخصوصة بالحاصل على وجه التأثير فافهم.

....

(يوجب اتصاف الباري بما لا ينبغي كالكافر والظالم والآكل والقاعد وغير ذلك) من الفواحش التي لا يستطيع العاقل إجراءها على اللسان بل إحضارها بالبال إذ لا معنى للكافر إلا فاعل الكفر والظالم إلا فاعل الظلم وهكذا **(وردّ)** الأول **(بأن الكسب وتعلق القدرة والإرادة)** للعبد بفعله واقعًا على وفق قصده وعقيب عزمه **(كاف)** في المدح والذم ونحو ذلك على أنه ربما يمدح أو يذم باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح فهو على تقدير وروده إنما يرد على الجبرية

(قوله: فهو على تقدير وروده إلخ) أي ولزوم بطلان المدح والذم ممنوع بما مر أنه ربما يمدح ويذم باعتبار الكون محلًّا وعلى تقدير تسليم وروده بناء على أن المدح والذم باعتبار المحل راجع في الحقيقة إلى اعتبار الفاعل إنما يرد على الجبرية القائلين بنفي القدرة بالمرة عن العبد لا على القائلين بنفي التأثير عن القدرة كما هو المذهب أو بنفي استقلال التأثير عنها كما هو عند آخرين ثم اعلم أن الجبر المطلق الذي أبطلوه هو القول بأن أفعال الحيوانات بمنزلة حركة الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا إيجادًا ولا كسبًا وذلك باطل لما نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة السليم كذا قالوا وأقول لم لا يجوز أن يكون حركة المرتعش وغير المرتعش كلاهما بخلق الله وإيجاده تعالى من غير أن يكون للعبد مدخل فيها سوى أنها في غير المرتعش واقعة على حسب قصده وإرادته بخلافها في المرتعش فلا يكون في العبد صفة أخرى غير الإرادة لا موجدة ولا كاسبة إذ يكفي لإيجاد أفعاله قدرة الله تعالى ولاكتسابها كونها واقعة عقيب قصوده ودواعيه فالقول بأن حركة الماشي السليم بمنزلة حركة الجماد إن أريد به أنه ليس في الماشي صفة حقيقية غير المشية تتعلق بحركته إيجادًا أو اكتسابًا كما في الجماد فليس بباطل فضلًا عن أن يكون بطلانه ضروريًّا وإن أريد أن حركته ليست متعلقة للإرادة أيضًا كما في الجماد فضروري البطلان ولعله لم يقل به أحد ولو من الجبرية وأما الفرق بين الممنوع الحركة والزمن مع استوائهما في تحقق الإرادة لهما فهو أنه جرت عادة الله بخلق الحركة عقيب إرادة الممنوع كثيرًا دون الزمن فظهر أن قدرة العبد هي عبارة عن كونه

....

النافين لقدرة العبد لا على من يجعل فعله متعلقًا لقدرته وإرادته واقعًا على وفق قصده وإن كان بخلقه تعالى ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو بمحض خلق الله **(وإلا)** يكف ذلك في المدح أو الذم بل لا بدّ فيه من الاستقلال بحيث يكون الفاعل متمكنًا فيه من الفعل والترك **(فلا نزاع في الوجوب أو الامتناع بناء على أن المرجح الموجب)** للفعل **(أو المانع)** منه **(هو العلم الأزلي)** إذ قد ثبت أنه تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون لاستحالة الجهل عليه تعالى وكل ما علم الله أنه يقع يجب وقوعه وكل ما علم أنه لا يقع يمتنع وقوعه نظرًا إلى تعلق العلم وإن كان ممكنًا في نفسه فلا شيء يكون العبد مستقلًّا فيه بحيث يكون متمكنًا من فعله وتركه فلزم بطلان المدح والذم على فعل العبد مطلقًا **(ورد)** الثاني بعد تسليم أن الحسن والقبح عقليان **(بأن القبيح فعل القبيح لا خلقه)**

بحيث تقع أفعاله على حسب قصوده ودواعيه فما وقع منها عقيب إرادة ومشيئة على وفقهما فهو مقدور له وما لا فلا وظهر أنه لا داعي إلى القول بتحقق صفة حقيقية في العبد مؤثرة كما هو عند البعض أو كاسبة كما هو عندنا.

والحيوان بل العبد إنما يمتاز عن الجماد بالصفة التي هي الإرادة المتعلقة بمراداته وهي قد يريد الله إيجادها بقدرته الكاملة وقد لا يريده ومبنى المدح والذم والثواب والعقاب هو تعلق تلك الصفة بها لكنه إنما يظهر ذلك التعلق بعد ظهورها ووجودها في العبد وأدلة المعتزلة والأشاعرة إنما تدل على ثبوت صفة الإرادة والقدرة بالمعنى الذي سبق منا لا بمعنى الصفة الحقيقية الموجدة أو الكاسبة فتدبره وراجع وجدانك في ذلك فإنه كلمة بديعة اهتدينا لها بنور من الله يهدي الله لنوره من يشاء.

(قوله: فلزم بطلان المدح والذم على فعل العبد مطلقًا) أي على مذهب الخصم من كون العبد مستقلًّا وموجدًا لفعله وعلى ما عندنا من كونه كاسبًا فلا محيص إلا بأن يقال كون فعله متعلقًا للقدرة يكفي في المدح والذم وإن لم يكن بالتأثير بل أقول لا حاجة كما سبق آنفًا إلى القول بذلك فإن كون فعله واقعًا وفق قصده كاف في ذلك كما تفردنا به.

....

لأن خلق القبيح ربما يكون له عاقبة حميدة فلا يقبح بخلاف فعله **(ألا يرى أنه تعالى خلق أصل جميع القبائح وهو الشيطان و)** رد الثالث **(بأن الفاعل من قام به الفعل لا من أوجده في محل آخر)** والأسامي المذكورة إنما تطلق على من قام به الفعل ألا ترى أن كثيرًا من الصفات قد أوجدها الله تعالى في محالها وفاقًا كالبياض والسواد في الجسم ولا يتصف بها إلا المحالّ نعم إذا ثبت بالدليل أن الموجد هو الله لزمهم صحة هذه التسمية بناء على أصلهم الفاسد في إطلاق المتكلم على الله تعالى لإيجاد الكلام في بعض الأجسام **(وسمعا)** عطف على عقلا **(بالآيات الواردة في إسناد الأفعال إلى العباد)** إسناد الفعل إلى فاعله مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٩١] وقوله: ﴿ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ﴾ [البقرة: ٧٥] إلى غير ذلك **(سيما ما ينبئ عن)** معنى **(الإيجاد)** كالعلم **(مثل)** قوله تعالى: (﴿مَّنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ﴾ [فصلت: ٤٦]) وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [الانشقاق: ٢٥] وقوله: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [غافر: ٤٠] والفعل كقوله تعالى: (﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ﴾ [البقرة: ١٩٧]) وقوله تعالى: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧] والصنع.

(قوله: وبالآيات الواردة في توبيخ الكفار) لا يخفى أن مراده من ذكر حديث التوبيخ أما ذكر وجه آخر غير ما في المتن فمع أن فيه نوع تكرار مع حديث المدح والذم لا وجه لإدراجه في جنب ذكر هذا الوجه المحتوي على أنه لا مانع من الإيمان ولا ملجئ إلى الكفر إذ لا اختصاص له به وأما ذكر ما هو من متممات هذا الوجه فظاهر المنع إذ حاصل هذا الوجه كما في شرح المقاصد هو الاحتجاج بأنه لو لم يكن العبد مستقلًا في فعله بل كان مجبورًا فيه بحيث كان فعله بخلق الله تعالى من غير تأثير من العبد لصح أن يقال إن الله خلق فيهم الكفر والعصيان وعلمهما وأرادهما وأخبر بهما وخلق قدرة وداعية يجب معهما الكفر والعصيان وكل ذلك موانع من الإيمان والطاعة وملجئات إلى الكفر والعصيان واللازم باطل للآيات الدالة على أنه لا مانع من الطاعة ولا الجاء إلى المعصية فالملزوم مثله ولا حاجة في هذا إلى حديث توبيخ الكفار والعصاة أبدًا فتأمل.

....

كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٥] والكسب كقوله تعالى: ﴿كُلُّ ٱمْرِيِٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١] والجعل كقوله: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾ [البقرة: ١٩] والخلق كقوله تعالى: (﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]) والأحداث كقوله تعالى: حكاية عن الخضر عليه السلام: ﴿حَتَّىٰٓ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ [الكهف: ٧٠] والابتداع كقوله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾ [الحديد: ٢٧].

(و) بالآيات الواردة **(في)** توبيخ الكفار والعصاة و**(أنه لا منع من الإيمان والطاعة ولا إلجاء إلى الكفر والمعصية)** مثل قوله تعالى: (﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ﴾ [الإسراء: ٩٤]) وقوله تعالى: (﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨]) ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ﴾ [ص: ٧٥] ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [المدثر: ٤٩].

(و) بالآيات **(الدالة على تعليق أفعال العباد بمشيئتهم)** مثل قوله تعالى: (﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾) [فصلت: ٤٠] وقوله تعالى: (﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]) إلى غير ذلك **(والجواب أن بعضها غير متنازع)** وهو ما يصح على حقيقته مثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ ٱمْرِيِٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١] لأن العبد كاسب حقيقة **(وبعضها)** مما ينبئ عن معنى الإيجاد مثل قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٥] **(مؤول)** لأنه لما ثبت بالدلائل السابقة أن الكل بخلق الله تعالى وإيجاده وجب جعل الألفاظ الدالة على معنى الإيجاد مجازات عن السبب العادي أو جعل الإسناد مجازًا لكون العبد سببًا وأن المراد من مثل قوله وما منع الناس

(قوله: وإن المراد من مثل قوله وما منع الناس إلخ) عطف على أن في قوله لأنه لما ثبت بالدلائل إلخ فهو أيضًا داخل في البعض المؤول وليس عطفًا على أن السابقة في قوله إن بعضها غير متنازع إلخ ولا على اللاحقة في قوله إن الكل بخلق الله تعالى إلخ كما لا يخفى على الحاذق الفطن ثم حاصل هذا الجواب هو التأويل بأن المراد من الموانع المنفية بالآيات المذكورة هي الموانع الظاهرة للعوام والجهال لا مطلق الموانع والموانع المذكورة آنفًا أعني خلق الكفر والعصيان وعلم الله وإرادته وأخباره المتعلقة بهما هي موانع خفية حتى على علماء المعتزلة وليست منتفية

(قوله: ﴿كُلُّ ٱمْرِيِٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾) لا يقال هو أيضًا من المتنازع لأن الكلام في

الموانع الظاهرة التي يعملها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية (**جمعًا بين الأدلة و**) أن التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن (**مشيئته ليست إلا بمشيئة الله تعالى**) بدليل قوله تعالى: (﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ **[الإنسان: ٣٠] والحق أنه لا جبر**) ولا إكراه منه تعالى عباده على الأفعال بمعنى إيجادها وإجرائها عليهم من غير أن يكون لهم مدخل (**ولا تفويض**) بمعنى أقداره تعالى عباده على وجه الاستقلال بحيث لا يكون له تعالى في أفعالهم مدخل وذلك لأن ما عوّل عليه الجبرية من أنه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد وإن تفاصيل أحوال الأفعال غير معلومة للعبد معارض بما عول عليه القدرية من أنه لو لم يكن قادرًا على فعله لما حسن المدح والذم والأمر والنهي ومن أن أفعال العباد واقعة على وفق قصدهم ودواعيهم (**لكن أمر بين الأمرين**) أي الجبر والتفويض (**لأن المبادئ القريبة**) لأفعال العباد (**على**) القدرة و(**الاختيار و**) المبادي (**البعيدة**) لها على العجز و(**الاضطرار**) لأن أفعال العباد معلقة بمشيئتهم ومشيئتهم

بتلك الآيات إذا سمعت هذا علمت ما في عبارة الشارح "مد ظله" في تحرير هذا الاحتجاج والجواب عنه من النقصان كما تعرف المشار إليه بقوله هذه موانع عقلية خفيت إلخ ما هو وهو ظاهر فإن قيل إذا ثبت موانع الإيمان والطاعة والأفعال ولو خفية بطل التكليف والمدح والذم قلت هذا لو ورد إنما يرد على الجبر المطلق إذ قد سبق أن كون أفعال العباد متعلقًا لقدرتهم واختيارهم بلا تأثير كما عليه الأشاعرة وكونها واقعة وفق قصدهم واختيارهم فقط كما نحن عليه كاف في ذلك.

(**قوله: وإن التعليق بمشيئة العبد هو مذهبنا**) أي معاشر الأشاعرة لكن أقول التعليق بالمشيئة فقط من غير تعرض للقدرة وإن ناسب مذهب الأشاعرة فهو بما ذهبت إليه وأبدعته سابقًا أنسب كما لا يخفى على الفطن.

(**قوله: لأن أفعال العباد معلقة بمشيئتهم إلخ**) الأنسب بمذهب الأشاعرة أن يتعرض لكون أفعالهم متعلقة لقدرتهم كما أنها متعلقة بمشيئتهم إذ الاقتصار على

المفعول أهو بإيجاد العبد أم لا لأنا نقول بل الكلام هنا في نفس الفعل أهو الإيجاد أو الكسب وحينئذ لا يكون هذا من المتنازع لأن نفس الفعل هو الكسب اتفاقًا اهـ. منه.

ليست إلا بمشيئته تعالى **(فالإنسان مضطر في صورة مختار)** كالقلم في يد الكاتب **(أفعاله)** بل جميع الحوادث **(بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى خلقه وتقديره)** إياها

التعليق بالمشيئة بما أبدعناه أنسب كما سبق آنفًا.

(قوله: كالقلم في يد الكاتب إلخ) هذا تمثيل لاضطرار الإنسان في فعله فقط لا له ولكونه في صورة المختار معًا ضرورة أن القلم في يد الكاتب مضطر وليس في صورة مختار غايته أنه في يد من هو في صورة مختار فالتقييد بقوله في يد الكاتب إنما هو لبيان أن القلم إنما يحسن مثلًا لاضطرار الإنسان في فعله عند تحركه للكتابة كما مثل المصنف في شرح المقاصد أيضًا بالوتد عند شق الحائط قيل فليكن هذا التقيد إشارة إلى أن المقصود تمثيل اضطرار الإنسان في فعله تحت تصرف مختار هو الله تعالى باضطرار القلم في تحركه عند الكتابة تحت يد مختار هو الإنسان ويؤيد اعتبار وقوع المضطر تحت تصرف المختار في التمثيل قول المصنف بعد ذكر مثال الوتد أنه لو قال الحائط للوتد لم تشقني فللوتد أن يقول سل من يدقني قلت نعم له وجه لكن يبعده أن المختار في الممثل مختار حقيقي هو الله وفي المثال مختار مجازي في صورة مختار هو الكاتب والداق فتدبر جدًّا.

(قوله: بل جميع الحوادث إلخ) قالت الفلاسفة صور جميع الموجودات كلية كانت أو جزئية حاصلة من حيث هي معقولة في عالم العقل بإبداع الواجب إياها لكن لما كان إيجاد الصورة المادية منها في المادة بطريق الاجتماع ممتنعًا لامتناع قبول المادة لصورتين معًا فضلًا عن أكثر وكان الجود الإلهي مقتضيًا لتكميل المادة بإخراج ما لها بالقوة من تلك الصور إلى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانًا تخرج فيه تلك الصورة من القوة إلى الفعل فالقضاء عندهم عبارة عن وجود صور جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة وإنما عند المتكلمين قد يطلقان بمعنى الخلق والتقدير كما في قوله تعالى ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢] وقوله تعالى ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾ [فصلت: ١٠] فعلى هذا أفعال العباد عندنا بل عند الجبرية بقضاء الله وقدره كسائر الحوادث بخلافها عند

....

(ابتداء) كما هو رأينا **(أو بوسط موجب)** هو بمحض خلق الله تعالى كما هو رأي أبي الحسن البصري حيث قال إن العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري

المعتزلة فإنها عندهم بخلق العبد استقلالًا وقد يطلقان بمعنى الإعلام والتبيين كما في قوله تعالى ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الإسراء: ٤] الآية. وقوله تعالى ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَٰهَا مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾ [النمل: ٥٧] أي أعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الحوادث ومنها أفعال العباد بالقضاء والقدر عندنا وعند غيرنا مطلقًا وقد يطلقان بمعنى الإيجاب والإلزام كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] وقوله تعالى ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ﴾ [الواقعة: ٦٠] فعلى هذا تكون الواجبات بقضاء الله وقدره دون البواقي إذا تقرر هذا كان الأولى للشارح "مد ظله" أن يقول بدل قوله بل جميع الحوادث كسائر الحوادث فتأمله.

(قوله: كما هو رأي أبي الحسن البصري) المفهوم من شرح المقاصد هو أن أبا الحسن هذا من المعتزلة وموافق لهم في أصولهم سوى مسألة أفعال العباد فإنه وإن ادّعى الضرورة في صحة قولهم فيها ولكن كان ذلك منه تدليسًا أو تقية فهو في الحقيقة منكر لهم في هذه المسألة حيث ذهب إلى أن العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وأن حصول الفعل بالفعل عقيب الداعي واجب فلزم من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدًا لفعله وفيه إبطال مدار مذهب المعتزلة في هذه المسألة فأفعال العباد عندنا وكذا عند هذا الشخص بقضاء الله وقدره أسكنه عندنا ابتداء أي أنه تعالى خالق لنفس أفعال العباد وعنده بواسطة بمعنى أنه خالق القدرة والداعية الموجبتين لها اهـ. أقول المعتزلة أيضًا لا ينكرون كون القدرة وكذا الداعية التي هي مرجح الفعل الاختياري عندهم مخلوقة لله تعالى فيلزم أن تكون أفعال العبد عندهم أيضًا بقضاء الله وتقديره بواسطة كأبي الحسن المذكور مع أنه خلاف ما اشتهر عنهم كما سبق وكما يأتي التصريح به قريبًا ويمكن أن يجاب بأن كون أفعال العباد بخلق الله وتقديره بالواسطة يحتمل وجهين أحدهما أن تكون مخلوقة بقدرة العبد استقلالًا وتكون قدرة العبد مخلوقة لله وهذا هو طريق المعتزلة وليس مراد

....

وأن حصول الفعل عقب الداعي واجب ونحن لا نقول بإيجاب الداعي وإن قلنا به فإن قيل لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لأن الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر قلنا الكفر مقضي لا قضاء **(والرضا إنما يجب بالقضاء لا بالمقضي)** فإن قيل الرضا بالقضاء يستلزم الرضا بالمقضي قلنا إنما يستلزمه من حيث إنه مقضي لا من حيث ذاته والرضا بالكفر من حيث ذاته كفر لا من حيث إنه مقضي **(وعند المعتزلة لا يصح)** القول بأن أفعال العبادة بقضاء الله وقدره **(إلا بمعنى الإعلام والتبيين)** كما في قوله تعالى ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الإسراء: ٤] الآية **(أو)** بمعنى **(الكتابة في اللوح)** وعلى هذا جميع الأفعال بل جميع الحوادث بقضائه **(أو)** بمعنى **(الإلزام)** والإيجاب كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] فيكون **(في الواجبات خاصة)** فإن الإلزام فيها ليس إلا **(ثم لا خلاف في ذم القدرية)** والمراد بهم هم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيئته

المصنف من قوله أو بواسطة إلخ والثاني أنها مخلوقة لله بواسطة شرائط وأسباب وهي أيضًا مخلوقة لله وهذا هو مراد المصنف من ذلك القول ولعل أبا الحسن يعتقد هذا فإن قيل فحينئذ لا يمتاز معتقده عن معتقد الأشاعرة لأنهم لا ينكرون الشرائط والأسباب في إيجاده تعالى وخلقه لأفعال العباد قلت نعم لكنها أسباب عادية عندهم لا موجبة كما هو عنده فتدبر فإن تحرير المقام على هذا الوجه من بدائعنا.

(قوله: هم القائلون بنفي كون الخير والشر كله إلخ) فهم قائلون بذلك النفي لكن بطريق سلب العموم بالنظر إلى الخير بأن يعتبر فيه تقدم النسبة إلى الكل على النفي

(قوله: واجب) لأن الإرادة حينئذ تتعلق بالفعل لا محالة اهـ. منه.

(قوله: لا نقول بإيجاب الداعي) لأنه تعالى مختار فله أن يخلق بعد الداعي وأن لا اهـ. منه.

(قوله: وإن قلنا به) لئلا يلزم في تعلق الإرادة بأحد الطرفين دون الآخر ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح اهـ. منه.

(وسموا بذلك لفرط اشتغالهم بنفي القدر) ولإثباتهم للعبد قدرة الإيجاد ورد بأن المناسب حينئذ القدرية بضم القاف **(وما قالوا)** يعني المعتزلة من أن القدرية هم القائلون بأن الخير والشر كله بقدرته تعالى ومشيئته لـ**(ـأن المثبت أولى بأن ينسب إليه)** لأن الشائع نسبة الشخص إلى ما يثبته ويقول به كالجبرية **(مردود لقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الأمة)**[١] ولا خفاء في أن المجوس ينسبون الخير إلى الله والشر إلى الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن.

(وقوله ﷺ: إذا قامت القيامة نادى مناد أين خصماء الله فيقوم القدرية)[٢] ولا خفاء أن من لا يفوض الأمور إلى الله هو المخاصم له تعالى **(ولأن من يضيف القدر إلى نفسه)** ويدّعي كونه الفاعل والمقدر **(أولى بالتسمية)** باسم القدرية ممن

وبطريق عموم السلب بالنظر إلى الشر بأن يعتبر فيه تقدم النفي على النسبة إلى الكل على ما سبق من القاعدة المعتبرة في قيود النفي فافهم.

(قوله: ورد بأن المناسب إلخ) أي ورد تعليل التسمية بالقدرية بإثباتهم للعبد قدرة الإيجاد **(قوله: كالجبرية إلخ)** أي كما أن الجبرية إنما سميت بالجبرية لإثباتهم الجبر وقولهم به.

(قوله: ولأن من يضيف القدر لنفسه إلخ) يعني وعلى تقدير تسليم أن المثبت أولى بأن ينسب إليه من النافي نقول إن المعتزلة أولى بهذا الاسم منا لأنهم كما ينفون القدر عن الله يثبتونه لأنفسهم ونحن كما نثبته لله تعالى ننفيه عن أنفسنا والذي يثبت القدر لنفسه أولى بهذا الاسم ممن يثبته لغيره إذا تقرر هذا فأقول يمكن أن يكون مراد من علل تسمية المعتزلة بالقدرية بما سبق آنفًا من إثباتهم للعبد قدرة الإيجاد هو هذا لأن إثبات القدرة بالضم للشيء يستلزم إثبات القدر له فيسقط الرد المذكور فتدبر.

---

(١) أخرجه أحمد (٥/ ٤٠٦، رقم ٢٣٥٠٣)، وأبو داود (٤/ ٢٢٢، رقم ٤٦٩٢)، والبيهقي (١٠/ ٢٠٣، رقم ٢٠٦٥٩) والبزار (٧/ ٣٣٨، رقم ٢٩٣٧).

(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط (٧/ ١٦٢، رقم ٧١٦٢) قال الهيثمي (٧/ ٢٠٦): فيه محمد بن الفضل ابن عطية. والدارقطني في العلل (٢/ ٧٠، رقم ١١٥) وقال: هو حديث مضطرب الإسناد. غير ثابت.

يضيفه إلى ربه قال في شرح المقاصد فإن قيل روي عن النبي ﷺ إنه قال لرجل قدم عليه من فارس أخبرني بأعجب شيء رأيت فقال رأيت أقوامًا ينكحون أمهاتهم وأخواتهم فإذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضى الله تعالى علينا وقدره فقال عليه الصلاة والسلام: «سيكون في آخر أمتي أقوام يقولون مثل مقالتهم أولئك مجوس أمتي»[(١)] أجيب بأن ذلك لا يدل إلّا على أن القول بأن فعل العبد إذا كان بقضاء الله وقدره يجوز للعبد الإقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر أن هذا قول المعتزلة أم قولنا

(قوله: فلينظر أن هذا قول المعتزلة أم قولنا إلخ) في شرح المقاصد فلينظر أن هذا قول المعتزلة أم قول الجبرية لكن الأشاعرة طائفة من الجبرية فلا بأس بتغيير الشارح عبارته إلى ما غيره فتدبر ثم أقول ههنا بحث إن ما رد به المعتزلة مذهب الجبرية كما هو ما سبق من أنه لو كان فعل العبد بقضاء الله وقدره لبطل الاختيار الذي هو مبنى على المدح والذم والثواب والعقاب ولذا سبق أيضًا أنه إنما يرد على الجبر المطلق لا على الأشاعرة القائلين بالكسب الذي هو كاف في كون الفعل اختياريًّا فما ههنا من قول المعتزلة الذي يردون به مذهب الجبر وهو أنه لو كان فعل العبد بقضاء الله لجاز الإقدام من العبد عليه باطل لأن جواز الإقدام والتمكن على الإتيان بالفعل إنما هو من لوازم كون العبد مستقلًّا في فعله كما هو مذهب المعتزلة لا من لوازم كون فعل العبد بقضاء الله تعالى كما هو مذهب الجبر وأيضًا لا يصح عطف قوله ويبطل اختياره فيه على قوله يجوز للعبد الإقدام عليه ضرورة تحقق التنافي بين جواز الإقدام وبطلان الاختيار فالظاهر أن قوله يجوز من تحريف الناسخ والصحيح هو يجب إلخ فتدبره فإنه دقيق.

وبعد بقي إشكال هو أنا لا نسلم أن الرواية المذكورة دالة على ما ذكر إنما يتم ذلك لو ثبت أن هؤلاء القوم المرتكبين لتلك القبائح كانوا يعتقدون أن العبد مستقل في أفعاله لكن استهزؤا أو اعتذروا عن ارتكابهم لها بما يعتقده الجبرية قصدًا

---

(١) لم أقف على من خرجه. وذكره العمراني في (الانتصار في الرد على المعتزلة والقدرية الأشرار) (١/ ٨٩) بتحقيقنا.

ولكن ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠].

(ثم) أهل الحق على أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن و**(النصوص الشاهدة بأن الكل بمشيئة الله)** وإرادته أكثر من أن تحصى حتى صار بمنزلة المثل وروي مرفوعًا عن النبي ﷺ **(ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن**[(١)] **كيف لا)** يكون بمشيئته **(وقد ثبت أنه خالق للكل)** بقدرته التي تؤثر وفق الإرادة **(ومريده)** فإن الإرادة هي التي ترجح أحد طرفي المقدور من الفعل والترك **(و)** أنه **(عالم بعدم وقوع ما لم يقع)** فيكون عالمًا باستحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلًا **(فكيف يريده)** والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة **(والمعتزلة جزموا بأنه لا يريد القبائح)** والشرور **(بل)** يريد **(أضدادها)** فزعموا أنه يريد من الكافر الإيمان **(وإن لم**

إلى بطلانه وأما لو كانوا من الجبرية واعتقدوا أنهم ليس لهم اختيار في ذلك وأرادوا من جوابهم عن سؤال الفارسي الاعتذار وبيان معتقدهم حقيقة فلا يتم أصلًا بل الظاهر هو أنهم من الجبرية فحينئذ قول النبي ﷺ أولئك مجوس أمتي يراد منه أنهم عاصون كالمجوس الذين ينكحون أمهاتهم وأخواتهم فيكون ذمًّا للجبر المطلق وسيأتي ما له تعلق بذلك فعليك بالتأمل في الرواية وبذل الإنصاف في الدراية فإن الإرادة هي التي ترجح أحد طرفي المقدور اهـ. والمقصود من هذا بيان ما هو معتقد الأشاعرة من أنه تعالى مريد لكل كائن وغير مريد لما ليس بكائن أما الأول فبأنه ثبت أنه تعالى خالق الكل والخلق عبارة عن تعلق القدرة بالمقدور وتعلق القدرة لا بد له من مرجح والمرجح له هو تعلق الإرادة فكل كائن تتعلق به إرادته وأما الثاني فلأن كل ما ليس بكائن فقد تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه وكل ما هو كذلك فهو مستحيل الوقوع والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة فقول المتن ومريده إشارة إلى الأول وقوله وعالم بعدم وقوع ما لم يقع إشارة إلى الثاني.

(قوله: فزعموا أنه تعالى يريد من الكافر الإيمان إلخ) حكي أنه دخل القاضي عبد الجبار من المعتزلة على الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني فقال سبحان من تنزه عن

---

(١) أخرجه أبو داود (٤/ ٣١٩، رقم ٥٠٧٥). والنسائي في الكبرى (٦/ ٦، رقم ٩٨٤٠).

يقع) لا الكفر وإن وقع ومن الفاسق الطاعة لا الفسق **(فجعلوا أكثر ما يقع)** من العباد **(في ملكه خلاف مراده تمسكًا بأن إرادة القبيح قبيحة)** والله تعالى منزه عن القبائح ورد بأنه لا قبيح منه غاية الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه **(وأن العقاب على ما يريده ظلم)** وهو على الله تعالى محال وردّ بالمنع فإنه تصرف في ملكه **(وأن الأمر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه)** ورد بالمنع إذ ربما لا يكون غرض الآمر الإتيان بالمأمور به كالسيد إذا أمر العبد امتحانًا له هل يطيعه فإنه لا يريد شيئًا من الطاعة والمعصية أو اعتذار عن ضربه بأنه لا يطيعه فإنه يريد منه العصيان **(وأن الإرادة تستلزم الأمر والرضا والمحبة)** لأن الشيء لو كان مرادًا لكان قضاء فوجب الرضا به فيستلزم الأمر ورد بأن مقضي لا قضاء والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي **(والكل)** من متمسكاتهم **(فاسد)** لما مر **(وأما الرد)** بقوله تعالى ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾ [الأنعام: ١٤٨] **(على الذين قالوا)** أشركنا بإرادة الله تعالى و**(لو شاء الله)** عدم شركنا **(ما أشركنا فلقصدهم)** بذلك القول **(الاستهزاء)** والسخرية من النبي ﷺ **(أو بجعلهم ذلك عذرًا**

الفحشاء فأجاب الأستاذ سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء وأما ما يقال من جانب المعتزلة تفصيًا عن ذلك من أن الله تعالى أراد من العباد الإيمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة في عدم وقوع ذلك كالملك إذا أراد دخول القوم داره رغبة واختيارًا لا كرهًا واضطرارًا فلم يدخلوا فمردود لأنه حينئذ لم يقع مراد الملك بل وقع مراد القوم من الخدم والعبيد وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية للملك.

(قوله: ورد بأنه لا قبيح إلخ) لما مر من أن المتصف بالقبح هو فعل القبيح لا خلقه فإن الخلق لا يكون إلا حسنًا غاية الأمر أنه يخفى علينا إلخ فتدبره.

(قوله: فإنه تصرف في ملكه) هذا إذا أريد من الظلم التصرف في ملك الغير وأما إذا أريد منه معاقبة العبد على ما أكره وأجبر عليه فجوابه أن هذا لورود إنما يرد على الجبر المطلق وأما القائلون بكون المراد متعلقًا لقدرة العبد وإرادته كما أنه مراد الله تعالى فلا يرد عليهم شيء فافهم.

(قوله: الاستهزاء والسخرية من النبي ﷺ) حاصله أن هذا القول من المشركين في

....

لهم) وتعليلًا لعدم إجابته وانقياده لا لتفويض الكائنات إلى مشيئة الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق أريد بها باطل **(ولذلك جعلوا مكذبين)** لأنهم قصدوا به تكذيب النبي ﷺ في وجوب الطاعة والمتابعة **(لا كاذبين)** لكون ذلك الكلام في نفسه صدقًا وحقًّا **(وحكم)** أي ولذلك حكم آخرًا **(بأنه** ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]) فأشير إلى صدق قولهم وفساد غرضهم **(وأما قوله تعالى** ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾﴾) [الإسراء: ٣٨] حيث يدل على أن ما كان معصية وسيئة فإنه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادًا فالجواب ما أشار إليه بقوله

جواب قول النبي ﷺ لا تشركوا بالله وآمنوا به إما استهزاء بالنبي ﷺ أو اعتذارًا منهم عن إشراكهم الفاسد القبيح إذ حاصل الجواب منهم هو أنك أيها النبي لا يصح لك تكليفنا بترك الإشراك لأن أفعالنا كما تقول كائنة بإرادة الله وتقديره فإشراكنا كذلك فلا اختيار لنا فيه فلا يصح التكليف به وبتركه فحينئذ لا يخلو إما أن يكون هذا القول منهم من معتقداتهم حقيقة أو لا بل كانوا يعتقدون أن العبد مستقل في أفعاله وموجد لها فإن كان الأول فهو اعتذار عن إشراكهم وإن كان الثاني فهو استهزاء منهم بالنبي ﷺ والكل باطل أما الاستهزاء فظاهر وأما الاعتذار فلأن كون الفعل بمشيئة الله تعالى وتقديره لا يخرجه عن اختيار العبد إلا على طريقة الجبر الصرف وأما على طريقة أهل الحق القائلين بالاكتساب فلا يخرجه ذلك عن مكنة العبد واختياره فلا يصلح ما ذكروه عذرًا لهم على ارتكاب الشرك إذا تقرر هذا فحاصل الرد من الله تعالى عليهم هو أن قولهم هذا لو لم يكن من باب السخرية أو الاعتذار كان قولًا صحيحًا كما يدل عليه حكم الله تعالى آخرًا بقوله ولو شاء لهداكم أجمعين لكنه لما كان غرضهم من ذلك نسبة النبي ﷺ إلى الكذب في وجوب متابعته والانقياد لأوامره بطريقة الاستهزاء والسخرية أو الاعتذار والبطلان كان فاسدًا لما سبق إذا سمعت ما تقرر ظهر ووضح أن ما مر من حكاية الرجل القادم من فارس على النبي ﷺ إنما يتم دلالته على ما تقدم لو حمل ذلك على الاستهزاء من القوم لا على الاعتذار الحقيقي وبيان معتقدهم هذا ثم أقول إن قيل لو كان المشركون القائلون بالقول المذكور من القائلين بالجبر الصرف لا يكون ذلك القول منهم استهزاء وهو ظاهر فيبقى أن يكون ذلك اعتذارًا مقبولًا إذ حاصله يؤول إلى أن الإشراك منا لما كان

....

(أي مكروهًا بين الناس وفي مجاري) العقول و**(العادات)** فلا يكون عند ربك ظرفًا لمكروهًا على أن المكروه بمعنى المبغوض المقابل للمرضي لا المراد.

فصل في الحسن والقبح

(فصل في الحسن والقبح) قد اشتهر أنهما عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل ولا بمعنى الملاءمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم فإن ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع أولًا وإنما النزاع فيهما **(بمعنى استحقاق)** الفاعل عند الله **(المدح والذم)** عاجلًا **(والثواب والعقاب)** آجلًا **(في حكم الله تعالى)** أي فيما ورد به حكمه تعالى فعندنا **(بالشرع)** بمعنى أن ما ورد الأمر به فحسن بالمعنى المذكور وما ورد النهي عنه فقبيح من غير أن يكون للفعل جهة محسنة أو مقبحة في نفس الأمر يكون الأمر والنهي تابعين لها كاشفين عنها بل الحسن والقبح بالمعنى المذكور تابعان للأمر

بخلق الله ومشيئته من غير اختيار منا فلا عتب علينا في ذلك فحينئذ فما وجه الرد عليهم قلت حاصل الرد حينئذ هو أن قضاء الله نوعان أحدهما قضاء حتمي إذا تعلق بالفعل لا يبقى للعبد فيه اختيار فلا يتخلف الفعل عنه وهو المراد بقوله ولو شاء لهداكم أجمعين والآخر قضاء متعلق بفعل العبد بعد تعلق علم الله بأن العبد يفعله بقصده وكسبه الاختياري وهذا القضاء هو الذي تعلق بإشراكهم وهو لا يكون عذرًا لهم في ارتكابهم ذلك واعتقادهم أنهم مجبورون في ذلك لا يستلزم كونهم مجبورين فيه في الواقع يدل على ذلك رد الله عليهم فلو كان القضاء المتعلق بإشراكهم هو القضاء الحتمي المراد في قوله ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ﴾ [النحل: ٩] إلخ. لما رد الله عليهم ذلك كما هو ظاهر هذا غاية تحرير المقام ونهاية تحقيق المرام فاحفظه فإنه أولى مما حرره المصنف في شرح المقاصد فيراجع وليتأمل.

(قوله: ظرفًا لمكروهًا إلخ) بل يكون ظرفًا لكان فافهم.

(قوله: إنهما عندنا شرعيان إلخ) لا يخفى أن جعل بحث القبح والحسن من توابع مبحث أفعال الباري إنما هو لأنهما من آثار فعل الله تعالى وإلا فأفعاله تعالى

....

والنهي بمعنى أن أمر به فحسن أو نهى عنه فقبيح (**لقوله تعالى**: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾) [الإسراء: ١٥] أي ولا مثيبين (**حتى نبعث رسولا**) ولو كان بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام ورد الشرع أولًا (**ولأنه لو كان**) الحسن أو القبح بالمعنى المذكور (**لذات الفعل**) سواء كان مستند إلى نفس الذات أو لازمها (**لما تخلف**

لا تتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي نحن فيه أعني المأمور به والمنهي عنه.

(**قوله: سواء كان مستندًا إلى نفس الذات إلخ**) أقول ذكر ههنا وجه آخر وهو أنه لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماعهما مع تنافيهما في إخبار من قال لأكذبن غدًا لأنه إما صادق في ذلك القول فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب في غد قبحه وإما كاذب فيه فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في غد حسنه وأجيب بأن ما ذكر مبني على أن يكون ملزوم الحسن حسنًا وملزوم القبح قبحًا وهو ممنوع لكن قال المصنف في شرح المقاصد ما حاصله أنه يمكن تقرير هذا الاستدلال على وجه لا يكون مبنيًّا على ذلك بل يوجب اجتماع الصدق والكذب في نفس الكلام الواحد فيلزم كونه حسنًا وقبحًا معًا وذلك فيما إذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الإخبار عن نفسها بعدم الصدق فيتلازم الصدق والكذب كأن يقال الكلام الذي أتكلم به الآن ليس بصادق فإن صدق هذه القضية يستلزم عدم صدقها وبالعكس. ثم قال وهذه مغالطة تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الأذكياء ولذا سميتها مغالطة صدر الأمم ولقد تصفحت الأقاويل فلم أظفر بما يروي القليل وتأملت كثيرًا فلم يظهر إلا أقل من القليل وهو أن الصدق أو الكذب كما يكون حالًا للحكم أي للنسبة الإيجابية والسلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا فقد يكون حكمًا أي محكومًا به ومحمولًا على الشيء بالاشتقاق كما يقال هذا صادق وهذا كاذب ولا يتناقضان إلا إذا اعتبرا حالين لحكم واحد أو حكمين على موضع واحد بخلاف ما إذا اعتبر أحدهما حالًا لحكم والآخر حكمًا كما هنا انتهى ملخصًا ثم قال الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الإشكال انتهى. فتأمل أقول حاصل تحرير الإيراد أن تلك القضية أعني قولنا الكلام الذي أتكلم به الآن ليس

....

عنه) في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل كالقتل والضرب حدًا أو ظلمًا **(ولأن العبد لا يستقل بفعله)** لما مر من أنه لو كان مستقلًّا به لكان متمكنًا من تركه مع ترجيح الفعل إلخ **(والمدح والذم عقلًا ليس إلا مع الاستقلال)** اتفاقًا **(وقالت المعتزلة بل بالعقل)** بمعنى أن للفعل جهة محسنة أو مقبحة يدركها العقل بدون الشرع كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد بمعنى أن العقل بعد ورود الشرع يحكم بأن لذلك جهة محسنة أو مقبحة في نفس الأمر فالحسن والقبح عندهم لذات الفعل **(لأن حسن)** مثل العدل و**(الإحسان وقبح)** مثل الظلم و**(العدوان ضروريان)** يعترف بهما العامة حتى الذين لا يقولون بشرع فلولا أنه ذاتي للفعل لما كان كذلك **(ولأن العقل عند**

بصادق أي كاذب لا تخلو إما أن تكون صادقة فيلزم كذبها أو كاذبة فيلزم صدقها وذلك لأن تلك القضية بتمامها مصداق لموضوع نفسها فإذا صدق سلب الصدق عنها لزم ثبوت الكذب لها لامتناع ارتفاع الصدق والكذب معًا في القضية وإذا كذب سلب الصدق عنها لزم ثبوت صدقها كذلك إن قيل أي حاجة في ذلك إلى اعتبار القضية شخصية قلت لأنها لو اعتبرت مهملة أو جزئية أو كلية لا يتم ما ذكر من لزوم كذبها من صدقها ولزوم صدقها من كذبها معًا. أما في الاعتبارين الأولين فظاهر وأما في الكلية فلأن قولنا كل كلام أتكلم به اليوم كاذب أو لا شيء من الكلام الذي أتكلم به اليوم بصادق وإن لزم من صدقه كذبه لكونه بتمامه فردًا من أفراد موضوعه لكنه لا يلزم من كذبه صدقه إذ يكفي في كذبه صدق بعض أفراد موضوعه وإن لم يكن ذلك البعض هذه القضية فتدبر ثم الأقرب إلى الصواب في الجواب أن يقال تلك القضية من حيث صدق موضوعها على نفسها غيرها من حيث كونها مصداقًا لموضوعها فلا امتناع في اجتماع الصدق والكذب عليها معًا بالحيثيتين المذكورتين فتأمل حق التأمل لكن الصواب عندي هو أنا لا نسلم إمكان اعتبار القضية بحيث يلزم من صدقها كذبها وبالعكس معًا. أما إذا كانت غير شخصية فلما مرّ آنفًا وأما إذا كانت شخصية فلأنها وإن سلم إمكان اعتبار صدقها أو كذبها من حيث صدق موضوعها على نفسها

....

(التساوي) بحيث لا مرجح **(يؤثر الصدق وإنقاذ الغريق)** المشرف على الهلاك **(على الكذب وإهلاكه)** وما ذاك إلا لأن حسنه ذاتي **(وأنه لو لم يقبح)** شيء من الله تعالى لجاز **(إظهار المعجزة على يد الكاذب)** فإذن **(لم تثبت النبوّة)** وانسدّ بابها **(والجواب عن الأولين المنع)** أي لا نسلم حسن الإحسان وقبح العدوان **(بالمعنى المتنازع)** وهو كون الفعل متعلق المدح والذم عند الله واستحقاق الثواب والعقاب بل بمعنى ملاءمة غرض العامة وطبائعهم وعدمها وكونه متعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك.

(و) كذا لا نسلم إيثار الصدق وإنقاذ الغريق على الكذب وإهلاكه **(عند**

لكن لا نسلم إمكان اعتبار ذلك فيها لا من تلك الحيثية إذا اعتبر كلام آخر يكون مصداقًا لموضوعها فحينئذ لا امتناع في اجتماع الصدق والكذب فيها أحدهما باعتبار نفسها والآخر باعتبار ذلك الكلام الآخر كأن يقال الكلام الذي أتكلم به الآن أعني زيد قائم مثلًا كاذب فلا امتناع في أن يكون الكلام الذي وقع فيه القائم محمولًا كاذبًا والذي وقع فيه الكاذب محمولًا صادقًا أو بالعكس. أما إذا لم يقع التكلم إلا بهذه القضية فهي من حيث اعتبار صدق موضوعها على نفسها يصح اتصافها بالصدق أو الكذب ولكن من حيث كونها مصداقًا لموضوعها فلا إذ ليس هناك حينئذ كلام حتى يحمل عليه الصدق أو الكذب.

هذا ما أدانا إليه التوفيق والتأمل الدقيق لكن بقي أنه ينبغي أن يعلم أنه يمتنع اجتماع الصدق والكذب على كلام واحد سواء كانا حسنين أو قبيحين أو مختلفين وسواء كانا بالعقل أو لا. وإنما أطنبنا فيه الكلام لأنه كما تراه من مطارح أفهام الكرام.

(قوله: بحيث لا مرجح إلخ) حاصله كما في شرح المقاصد أن من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح أصلًا ولا علم باستقرار الشرائع على حسن الصدق وقبح الكذب يؤثر الصدق وكذا من استوى في تحصيل غرضه إنقاذ مشرف على الهلاك وإهلاكه بحيث لا يتصور للمنقذ في ذلك غرض ولو مدحًا وثناء يؤثر الإنقاذ وما ذلك إلا لأن حسنهما ذاتي.

....

التساوي بالحقيقة) ومن كل وجه وإنما هو عند الفرض لما تقرر في النفوس أن الصدق حسن أي ملائم لغرض العامة فيتوهم أنه كذلك عند وقوع المفروض وليس كذلك ولو سلم فهو غير متنازع **(و)** الجواب **(عن الثالث أن عدم الوقوع)** أي عدم

(قوله: ومن كل وجه إلخ) حاصل الجواب كما فهمته من كلام القوم هو أنه إن أريد بفرض التساوي فرض تساوي الصدق والكذب في تحصيل غرض الشخص فقط فنقول لا نسلم أنه حينئذ يؤثر الصدق حتى يوجب ذلك كونه حسنًا بالذات بل لو آثره إنما هو بالنظر إلى أمر آخر أعني ما تقرر في النفوس من كونه ملائمًا لغرض العامة ومصلحة العالم وكذا لا نسلم إيثار الإنقاذ على الإهلاك عند تساويهما في تحصيل غرض المنقذ لذاته بل إنما هو بالنظر إلى أمر آخر هو الرقة المجبولة في الطبيعة فكأنه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه إلى استحسانه من نفسه في حقه غيره وإن أريد بفرض التساوي فرض تساويهما من كل الوجوه فنقول إيثار الصدق والإنقاذ حينئذ ممنوع وذلك لما قال في شرح المقاصد إنه لو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم إيثار الصدق قطعًا وإنما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم أنه قطعي عند وقوع المقدر المفروض وقد أوضحنا الفرق في فوائد شرح الأصول انتهى.

إذا تقرر هذا ظهر ما في تحرير الشارح "مد ظله" من الاضطراب. فإن قوله لما تقرر في النفوس أن الصدق إلخ. إنما يأتي كما مر على تقدير فرض التساوي في تحصيل غرض الشخص فقط دون فرضه من جميع الوجوه، فإنه إذا فرض تساويهما من جميع الوجوه ومن جملتها الملاءمة لغرض العامة لا يتم ذلك كما هو واضح فحينئذ كان الصحيح في الجواب أن يقتصر على التفرقة بين فرض التساوي ووقوع المفروض ثم يمنع كون إيثار الصدق مثلًا موجبًا لإيثاره عند الوقوع كما هو صنيع المصنف في شرح المقاصد على ما نقلناه آنفًا على أنا لا نسلم الفرق بين الحالتين وإن أحال المصنف إيضاحه إلى فوائد شرح الأصول فتفطنه.

(قوله: ولو سلم فهو غير متنازع) أقول هذا إنما يتم لو كان الحسن عند التساوي

....

وقوع إظهار المعجزة على يد الكاذب **(من القطعيات العادية)** وهو لا ينافي الجواز العقلي الذي لا يضر في إثبات النبوّة **(وقد تمسكت المعتزلة بأن من عرف الله تعالى بذاته)** الكريم **(وصفاته)** الشريفة **(ثم أشرك به)** تعالى **(ونسب كل نقص إليه)** تعالى **(علم قطعا)** أن ذلك قبيح عند الله تعالى و**(أنه في معرض)** الذم و**(العقاب)** سواء ورد الشرع أو لا .

(قلنا لما علم ذلك من تقرير الشرائع) واستمرار العادات بمثله في الشاهد فصار قبحه مركوزًا في العقول بحيث يظن أنه لمجرد حكم العقل.

(و) تمسكوا أيضًا **(بأنه لو كان)** الحسن والقبح **(بالشرع لزم إفحام الأنبياء)** وعجزهم عن إثبات نبوّتهم **(وقد مرّ جوابه)** في باب المقدمة فتذكر.

فصل في التكليف بما لا يطاق

(فصل في التكليف بما لا يطاق) والخلاف في جوازه وعدمه من فروع الخلاف في الحسن والقبح. وليعلم أن مراتب ما لا يطاق ثلاث أدناها ما يمتنع لعلم الله بعدم وقوعه أو إرادته أو إخباره بذلك وأقصاها ما يمتنع لذاته والوسطى

بمعنى الملاءمة لغرض الطباع وقد عرفت مما سبق أنه إنما يكون بهذا المعنى لو فرض التساوي من جهة تحصيل غرض الشخص فقط وأما لو فرض التساوي من جميع الوجوه وسلم حينئذ إيثار الصدق مثلًا فلا يكون حسنه إلا لذاته ومع هذا لا يكون معناه إلا كونه ممدوحًا ومثابًا عليه لله وهذا عين المتنازع فتدبره جدًّا.

(قوله: في جوازه وعدمه إلخ) لعل ضمير عدمه راجع إلى الجواز لا إلى التكليف وإلا لقال في جوازه وامتناعه ليحسن التقابل وبالجملة الأولى أن يقول في جوازه وامتناعه وفي وقوعه وعدم وقوعه فافهم.

(قوله: وإخباره بذلك إلخ) إن قيل الإخبار بعدم الوقوع لا يتحقق إلا عند تحقق العلم والإرادة به فهذا من قبيل جعل قسم الشيء قسيمًا له قلت لعل المقصود هو التردد بحسب الاعتبار ولا شك أنه يمكن تحقق اعتبار الإخبار من غير اعتبار تعلق العلم والإرادة فتأمله.

....

ما أمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقًا لقدرة العبد أصلًا أو عادة و(**لا خلاف في عدم التكليف بما يمتنع لذاته**) قال في شرح المقاصد في جواز التكليف به تردد بناء على أنه يستدعي تصوّر المكلف به واقعًا والممتنع هل يتصوّر واقعًا فيه تردد

(**قوله: وفي جواز التكليف به تردد إلخ**) كتب ههنا حاشية هي هذه بخلاف ما أمكن في نفسه لكنه لم يقع متعلق قدرة العبد أصلًا أو عادة فإنه في جواز التكليف به خلاف لا تردد لا عندنا لقولنا بالجواز فيه ولا عند المعتزلة لقولهم بعدمه اهـ. أقول مراده "مد ظله" من هذه الحاشية دفع ما يكاد أن يتوهم من أنه إذا لم يكن في عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته خلاف وكان في جوازه تردد يكون كالتكليف بما أمكن ولم يقع متعلقًا لقدرة العبد فإنه أيضًا لا خلاف في عدم وقوعه إنما الخلاف في جوازه فحينئذ ينافي ذلك الانحصار الآتي من المصنف بقوله: وإنما الخلاف فيما أمكن إلخ. وحاصل الدفع أن المراد بالتردد هنا هو التشكيك لا الخلاف فلا تنافي بينهما.

(**قوله: بناء على أنه يستدعي تصور المكلف به إلخ**) أقول إن أريد أن التكليف بالشيء يستدعي تجويز وقوع ذلك الشيء فممنوع لجواز أن لا يكون التكليف بقصد تحقيق الفعل والإتيان بل لأمر آخر كقصد التعجيز كما في التحدي بمعارضة القرآن أو بقصد اختبار المكلف هل يأخذ في المقدمات أو لا وعلى تقدير تسليم الاستدعاء المذكور يمتنع التكليف بالممتنع لذاته فيفسد قوله والممتنع هل يتصور واقعًا فيه تردد إذ لا تردد فيه بهذا المعنى ضرورة امتناع تجويز وقوعه قطعًا وإن أريد أن التكليف بالشيء يستلزم تصوره وإدراكه فمسلم ضرورة أن إدراك الشيء مما يتوقف عليه التكليف به وإن كان ذلك الشيء ممتنع الوقوع لكن يكون قوله والممتنع هل يتصور إلخ أيضًا فاسدًا إذ لا تردد فيه حينئذ أيضًا ضرورة لزوم إدراك المكلف به عند التكليف إذا تقرر هذا ظهر أنه لا تردد في جواز التكليف بالممتنع على كلتا الإرادتين أما على الأولى فلتحقق امتناع التكليف به وأما على الثانية فلتحقق جوازه فلا تردد فيه أصلًا فثبت الخلاف في جواز التكليف بالممتنع لذاته كالممكن الذي لم يقع متعلقًا لقدرة العبد بلا فرق فانهدم أساس دفع التوهم السابق الذي أومأ إليه الشارح "مد ظله" في الحاشية آنفًا فليتأمل جدًّا.

....

فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوّره **(كجمع النقيضين ولا)** خلاف **(في وقوع التكليف)** فضلًا عن الجواز **(بما يمتنع)** لا لذاته بل **(لسابق علم)** أو إرادة **(أو إخبار بأنه لا يقع وإنما الخلاف فيما أمكن)** في نفسه.

(و) لكنه **(لم يقع متعلقًا لقدرة العبد أصلًا كخلق الجسم أو)** لم يقع **(عادة)** وكثيرًا **(كالصعود إلى السماء فعندنا يجوز)** التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والإتيان به

(قوله: فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم) كتب هنا لكن التصور المنفي هو تجويز العقل وقوعه وهو غير التصور الموقوف عليه الحكم بامتناعه كما لا يخفى اهـ. أقول هذا القائل ممن يريد من تصور وقوع الشيء الذي يستدعيه التكليف به تصوره الذهني لا التجويز العقلي كما لا يخفى على المتأمل في شرح المقاصد ههنا وحاصل هذا القول هو أن التكليف بالشيء يقتضي تصوره والممتنع مما يمكن أن يتصور وإلا لامتنع الحكم عليه بامتناع وقوعه فيجوز التكليف به لذلك إذا ظهر ما في الحاشية من النظر كما لا يخفى على أهله فافهم.

ثم بقي أن ما رأينا من نسخ الشرح وكذا نسخ شرح المقاصد هنا هو هكذا لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره ولعله سهو من تحريف النساخ والصحيح بامتناع وقوعه لأن كلامنا إنما هو في ممتنع الوقوع دون ممتنع التصور كما هو ظاهر نعم هذه المقدمة من المقدمات المأخوذة في الشبهة المشهورة في مسألة المجهول المطلق حيث يقال إنه يمتنع تصوره فيرد حينئذ أن هذا يستلزم إمكان تصوره إذ لو لم يتصور لم يصح الحكم عليه بامتناع تصوره فيلزم تصوره مع امتناع تصوره وهو محال كما قرر في أكثر الكتب لكنها ليست مما نحن فيه كما لا يخفى على الفطن فاحفظه.

(قوله: بمعنى طلب تحقيق الفعل إلخ) قد سبق أن القصد من التكليف قد يكون الإتيان بالمكلف وقد يكون أمرًا آخر كالتعجيز والاختبار وما خولف في جوازه هنا هو التكليف بقصد التحقيق والإتيان لا لأمر آخر فإنه لم يختلف في جوازه مطلقًا.

فإن قيل إذا جاز التكلف بما لا يطاق مطلقًا لزم جواز تكليف الجماد أيضًا مع أنهم اتفقوا على امتناعه قلنا كلامنا إنما هو في تكليف من له شعور وأما تكليف ما لا

....

(لعدم القبح العقلي) عندنا المانع من الجواز العقلي **(لكن لا يقع لقوله تعالى** ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦] **وعند المعتزلة والشيعة لا يجوز)** كما لا يقع **(لكونه سفهًا)** لأنه تكليف بما لا يطاق **(وعبثًا)** لأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكيم **(ومنا من ذهب إلى أن)** التكليف بالممتنع لذاته واقع فضلًا عن الجواز فإن **(تكليف أبي لهب بأن يصدق بجميع ما جاء به النبي ﷺ ومن جملته)** أي جملة ما جاء به **(أنه لا يصدقه)** في شيء مما جاء به **(أصلًا تكليف بجمع النقيضين وأجيب بأنه)** ليس تكليفًا بالجمع بل **(إنّما كلف بتحصيل الإيمان وهو أمر ممكن في نفسه)** ومقدور للعبد في حد ذاته لكنه **(ممتنع لسابق علم أو إخبار بأنه لا يؤمن)** فيكون مما هو جائز بل واقع نعم لو وصل إليه

شعور له فهو ممتنع ومحال لانتفاء شرط التكليف فيه أعني الفهم وفرق ما بين التكليف بالمحال والتكليف المحال كما فصل في كتب الأصول.

(قوله: لعدم القبح العقلي عندنا إلخ) وذلك لأن القبح عندنا إنما هو بالشرع وهو لا يتصور في فعله تعالى فإن قيل فعلى هذا يلزم أن لا يكون فعله حسنًا أيضًا لأنه لا حكم عليه أمرًا كما لا حكم عليه نهيًا والإجماع على خلافه أجيب بأنه قد ورد الشرع بالثناء على أفعاله فلكون متعلقه المدح عند الله فهو حس بهذا المعنى الذي عليه أكثرنا وقد يكتفي في الحسن بعدم استحقاقه للذم فحينئذ يكون الأمر أظهر وأما ما سبق من أن أفعاله تعالى لا تتصف بالحسن والقبح فهو باعتبار المعنى الآخر لها كما سبق فافهم.

(قوله: ممكن في نفسه ومقدور للعبد إلخ) أقول هذ الجواب إنما يأتي لو حرر الاستدلال هكذا كان يقال إن أبا لهب مكلف بالإيمان وفاقًا مع أن إيمانه مستحيل لتعلق علم الله بأنه لا يؤمن بل يموت على الكفر ثم يجاب بأن إيمانه وإن كان مستحيلًا بالنظر إلى تعلق العلم مثلًا بعدمه لكنه في نفسه وحد ذاته أمر ممكن فيكون ممتنعًا لكن بأدنى المراتب المذكورة لا أقصاها أعني الممتنع لذاته وأما لو حرر بما حرر به المتن فهو تكليف بجمع النقيضين وهو ممتنع لذاته فيكون هذا الجواب ساقطًا بالنظر إليه فإن قلت هذا الإيراد الذي ذكرنا هو ما يصرح به الشارح بقوله نعم

....

هذا الخبر وكلف التصديق به لم يتم هذا الجواب.

فصل

(فصل) ذهبت المعتزلة إلى تعليل أفعاله تعالى بالأغراض والأشاعرة إلى عدمه و**(الحق أن تعليل بعض أفعاله)** سيما الأحكام الشرعية كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات **(بالأغراض)** أي الحكم الراجعة إلى العباد ظاهر و**(ثابت بالنص)** كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات:٥٦]، وقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [المائدة: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ﴾ [الأحزاب: ٣٧] الآية.

لو وصل إلخ فيكون التعرض له بالنظر إليه تكرارًا قلت ممنوع لأن عدم تأتي الجواب ثابت على تحرير المتن سواء اعتبر وصول الخبر إلى أبي لهب أو لا أما على تقدير الوصول فظاهر وأما على تقدير عدمه فلأنه إذا فرض أن عدم تصديق أبي لهب مما جاء به النبي ﷺ ويكون أبو لهب مكلفًا بجميع ما جاء به ولو على الإجمال يكون مكلفًا بجمع النقيضين في نفس الأمر وإن لم يصل إليه الخبر كما لا يخفى وأيضًا على تقدير تسليم أن مراد الشارح "مد ظله" بقوله نعم إلخ هو ذلك الإيراد كان الصواب أن يقول بدله وفيه نظر لأن الكلام فيمن وصل إليه هذا الخبر كما صنعه المصنف في شرح المقاصد فليراجع وليتدبر.

(قوله: لم يتم هذا الجواب) قال في شرح المقاصد ما حاصله أنه أجاب بعضهم بأن الإيمان في حق أبي لهب هو التصديق بما سوى إخبار أنه لا يصدق بجميع ما جاء به النبي ﷺ وهذا في غاية السقوط اهـ.

أقول ويمكن تحرير ما أجاب به البعض على وجه يكون حسنًا فضلًا عن كونه في غاية السقوط كأن يقال الإيمان في حقه هو التصديق بما سوى هذا الإخبار لأنه يمتنع تكليفه بالتصديق بهذا الإخبار منه عليه السلام لأنه لا يخلو إما أن يصدق به أو لا وعلى التقديرين يستلزم التصديق ببعض ما جاء به النبي ﷺ فيلزم كذبه ﷺ في ذلك الإخبار وهو باطل فتأمله فإنه من الدقائق الغامضة.

....

(والإجماع) عليه **(وعليه مبني)** حجية **(القياس)** ولو لم يعلل لم يصح القياس واللازم باطل كيف وقد ثبت القياس في كثير من الأحكام كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة بجامع الإسكار **(فالأقرب حمل الخلاف)** أي خلاف القول بالتعليل **(على عدم لزوم ذلك)** أي التعليل **(أو)** على عدم **(عمومه)** أي من قال من الأشاعرة إنها غير معللة أرادوا نفي اللزوم أو نفي العموم لا عموم النفي وإلا لزم مخالفة النص والإجماع **(كما يشهد به استدلالهم)** على أن أفعاله تعالى ليست معللة بالأغراض **(بأنه لا بد من الانتهاء إلى ما)** يكون غرضًا و**(لا يكون لغرض قطعًا للتسلسل و)** كذا استدلالهم على ذلك **(بأنه لا يعقل في تخليد الكفار نفع لأحد)** فإنه إنما يفيد نفي العموم لا عموم النفي **(ذهبت المعتزلة إلى أن)** الفعل الخالي عن الغرض عبث وأنه قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه لكونه عالمًا بقبحه واستغنائه عنه فلا بد من غرض يعود إلى غيره دفعًا لذلك وعندنا لا يقبح منه تعالى شيء وعلى ما

(قوله: أي خلاف القول إلخ) وخلاف هذا القول هو القول بأن أفعاله تعالى ليست معللة بالأغراض كما عليه الأشاعرة.

(قوله: لا عموم النفي إلخ) أي أو لزوم النفي وإن شهد له بعض استدلالاتهم حيث قالوا لو كان الباري تعالى فاعلًا لغرض لزم أن يكون ناقصًا لذاته مستكملًا بتحصيل ذلك الغرض لا يقال لعل الغرض عائد إلى الغير فلا تتم الملازمة لأنا نقول حصول ذلك الغرض للغير لا بد أن يكون أصلح للفاعل من عدمه ليصلح غرضًا لفعله فحينئذ يعود المحذور ورد بالمنع فإنه يكفي في كونه غرضًا مجرد كونه أصلح للغير وإلى هذا أشار الشارح "مد ظله" في تفسيره الأغراض فيما سبق بالحكم الراجعة إلى العباد.

(قوله: ورد بأنه لا يقبح منه تعالى شيء) حاصله أنا لا نسلم أن المنفعة الدائمة المقرونة بالتعظيم بدون استحقاق قبيح، أما على أنه لا يقبح من الله شيء فظاهر. وأما على القول بالقبح العقلي فلأن إفادة المنفعة للغير من غير ضرر للمفيد ولا للغير محض الكرم والحكمة فكيف يكون قبيحًا ومنشأ غلطهم هو عدم التفرقة بين الحاصل بالأعمال وبين كون المنعم به لائقًا بحال المنعم عليه فإن إفادة ما لا ينبغي كتعظيم

....

ذهبوا إليه قالوا (**الغرض من التكليف**) الذي هو مشقة صرفة للعبد ولا نفع فيه لله تعالى لتعاليه عن ذلك هو (**التعريض للثواب**) في الدار الآخرة فإن الثواب منفعة كثيرة دائمة مقرونة بتعظيم وذلك بدون استحقاق سابق قبيح عقلًا وأن للأعمال تأثيرًا في إثبات الاستحقاق (**بدليل قوله**) تعالى (﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ) تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [الفتح: ١٧] وقوله تعالى ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم﴾ [النحل: ٩٧] (**ولأن**) التكليف بأمر شاق بحيث لو خولف لترتب عليه العقاب أضرار بدون استحقاق و(**الإضرار بدون استحقاق ولا منفعة**) في مقابلته (**ظلم**) يستحيل على الله تعالى (**فيكون التعريض للمنفعة**) والتمكين من اكتساب السعادة الأبدية (**هي الجهة المحسنة للتكليف**) ولا يبطل حسنه بتفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره (**وردّ بأنـ**)ـه لا يقبح منه تعالى شيء وأن (**الترتب**) أي ترتب الثواب على الأعمال لا يدل على أن لها تأثيرًا في إثبات الاستحقاق إذ (**قد يكون**) الترتب (**فضلًا من الله تعالى**) غاية الأمر أن يكون دائرًا مع العمل كيف لا وجميع الأعمال لا تفي بشكر القليل مما يفاض من النعماء فكيف يعقل استحقاق ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان فيمن أمر وآمن فمات في الحال (**وبأنه المالك فلا ظلم منه أصلًا**) لأنه تصرف في ملكه (**ولو سلم**

الصبيان والبهائم لما لم يعد جودًا ولم يستحسن عقلًا توهموا أن إيصال النعم إلى الغير من غير صدور الأعمال الصالحة من هذا القبيل وليس كذلك على أنه لو تم إنما يتم على تقدير التكليف إذ على تقدير كون الإنسان غير مكلف لا يتصور كون إفاضة السرور الدائم عليه من غير لحوق ضرر به قبيحًا.

(**قوله: وبأنه المالك فلا ظالم إلخ**) والتفصيل هو أن الإضرار بدون استحقاق ولا منفعة لو كان ظلمًا لأشكل الأمر على المعتزلة أيضًا في تكليف الكافر للقطع بأنه إضرار من جهة أنه إلزام أفعال شاقة لا تترتب عليه منفعة بل يترتب عليه استحقاق عقاب دائم وإن كان مسببًا من سوء اختياره ولا خفاء في أن مثل هذا قبيح على

....

لزوم الغرض) في التكليف **(فيجوز أن يكون هو)** سوى ما ذكرتم مثل **(الابتلاء أو الشكر)** للنعماء **(أو حفظ النظام)** للعالم **(أو غير ذلك)** كتهذيب الأخلاق أو أمر لا يهتدي إليه العقول **(وبالجملة لا يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة)** الشهادة **(و)** لا استحقاق **(العذاب الدائم بشرب جرعة خمر)**.

فصل في مباحث الهدى والإضلال

(فصل) في مباحث الهدى والإضلال والتوفيق ونحو ذلك وإنما عقب مباحث الأفعال والحسن والقبح بتلك المباحث لابتنائها على أنه تعالى هو الخالق لكل شيء وأنه لا قبح في خلقه وفعله وإن قبح المخلوق والمفعول **(قد ورد في الكتاب)** الإلهي **(والسنة)** النبوية **(نسبة الهداية)** أي المتعدية فإنها جاءت متعدية وهي الدلالة

طريقهم بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تحصى فكان الحسن في حق الكافر عدم تكليفه فإنه لو لم يكن مكلفًا لم يستحق العقاب والوقوع في العذاب الدائم فلا محيص إلا بأن يقال إنه تعالى لما كان مالكًا حقيقيًّا ومتصرفًا في ملكه فلا يكون تصرفه فيه بأي وجه من الوجوه ظلمًا.

(قوله: بمجرد كلمة الشهادة إلخ) أي فيمن عرض له موت أو نحوه عقبها وإلا فالمعتزلة لا يقولون باستحقاق قائلها للنعيم الدائم بمجردها إذا عاش بعدها لأنه إما أن يعيش بالعمل الصالح أو غير الصالح فإن كان الأول فهو إنما يستحقه بها وبالعمل لا بمجردها عندهم أو الثاني فلا يستحق شيئًا من النعيم.

(قوله: في مباحث الهدى) والهداية قد تستعمل لازمًا بمعنى الاهتداء أي وجد أن طريق يوصل كما يقال هديت إلى طريق البلد ويقابله الضلال أي فقدان ذلك الطريق وقد تستعمل متعديًا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل وإراءته ويقابله الإضلال بمعنى الدلالة إلى ما لا يوصل كما يقال أضلني عن الطريق. وقد تستعمل بمعنى الدعوة إلى الحق تشبيهًا له بالطريق وقد يستعمل الإضلال بمعنى الإهلاك والضلال بمعنى الهلاك كقوله تعالى: ﴿فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ [محمد: ٤] و﴿أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [السجدة: ١٠].

....

على الطريق الموصل سواء كانت موصلة أو لا ولازمة أيضًا بمعنى الاهتداء

(قوله: ما من شأنه أن يترتب عليها إلخ) لما كانت الهداية المنتسبة إلى الله تعالى هي المتعدية دون اللازمة لامتناع نسبتها إليه تعالى وكان معنى هداه الله أنه خلق الاهتداء له لا أنه خلقها بالمعنى المتعدي كما هو ظاهر فسر الشارح قول المصنف أعني خلق الهداية بخلق الإيمان والاهتداء المترتب على الهداية المتعدية ليصح الكلام وينطبق على المرام فافهم.

(قوله: وسواء فعل المطاوعة وغيره كما في هدى واهتدى إلخ) كما أن في هدى زيد عمرًا تكون الدلالة الحاصلة عقيب تعلق قدرة زيد بها مخلوقة لله تعالى يكون الاهتداء في اهتدى عمرو مخلوقًا له أيضًا.

(قوله: وخلق ما يترتب عليها إلخ) عطف تفسير لقوله خلقها لما مر أن المراد من خلق الهداية هو خلقها بمعنى الاهتداء فتبصر في النسخة الجديدة التي غير الشارح فيها بعض عبارات النسخة الأولى.

(قوله: فإن معنى الهادي هو فاعل الهداية إلخ) كتب عليه بمعنى الاهتداء كما أن المحرك هو فاعل الحركة انتهى.

(قوله: في النسخة القديمة من غير تجوز في ذلك إلخ) خلافًا للمعتزلة فإنهم حملوا الهداية على المعاني الآتية مجازًا لتعذر معناها الحقيقي بناء على أصلهم الفاسد من أنه لو كان الهدى والضلال في العباد مخلوقًا له تعالى لا لهم لما صح في حقهم المدح والذم والثواب والعقاب كما مر ثم أقول ههنا بحث وهو أنه إذا سلم أن المعنى الحقيقي للهداية هو خلق الاهتداء لزم أن يكون نسبتها إلى العبد كالنبي ﷺ وغيره مجازًا عندنا أيضًا ضرورة أن العبد عندنا كاسب لا خالق وقد يجاب بأن المعنى الحقيقي للهداية المتعدية هو الدلالة إلى الطريق فهي بهذا المعنى إذا نسبت إلى من يكون فاعلًا لها يكون إسنادها كمعناها حقيقيًّا لا مجازيًّا سواء كان الفاعل موجدًا كالباري تعالى أو غير موجد كالعبد فإن إسناد الفعل إلى فاعله هو أنه متعلق قدرته أعم من أن يكون بطريق الخلق أو الكسب فالهداية المنتسبة إلى الباري تعالى

....

ووجدان الطريق والكلام في المتعدية **(و)** نسبة **(الإضلال)** وهو ضد الهداية فهو الدلالة على خلاف الطريق الموصل **(و)** كذا **(الطبع والختم على قلوب الكفرة إلى الله)** تعالى فالبعض على وجه التعليق بمشيئته تعالى كقوله تعالى: ﴿يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [النور: ٤٦] وقوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا﴾ [الأنعام: ١٢٥] والبعض على وجه يشعر بالاختصاص به تعالى كقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهۡدِي مَنۡ أَحۡبَبۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [القصص: ٥٦] وقد أورد أنه لا اختصاص للهداية بالمعنى المذكور به تعالى كيف ومن شأن النبي ﷺ الإرشاد والدلالة على الطريق الحق وأيضًا التعليق بالمشيئة يفيد البعضية والدلالة المذكورة عامة للمؤمنين والكافرين فلا بد من توجيه ذلك **(فعندنا)** كما قال المصنف هو أن نسبة الهداية إليه تعالى **(بمعنى خلق الهداية)** بالمعنى اللازم وهو الاهتداء ووجدان الطريق.

(و) نسبة الإضلال إليه تعالى بمعنى خلق **(الضلال)** أي فقدان الطريق وذلك **(لأنه)** تعالى **(الخالق وحده)** لكل شيء سواء فعل العبد أو غيره وسواء كان حسنًا أو قبيحًا لما مر من أن القبيح كسب القبيح لا خلقه وإذا كانت النسبة بالمعنى المذكور كانت مختصة به تعالى وقابلة للتعليق بالمشيئة أيضًا.

والعبد مستعملة على سبيل الحقيقة من حيث المعنى ومن حيث الإسناد جميعًا فاعتبار الإيجاد والخلق فيها عند نسبتها إلى الباري إنما هو من حيث الإسناد إليه تعالى لا من حيث دخول الخلق في معناها الموضوع له حتى يلزم المجاز في نسبتها إلى العبد كما أشار إليه الشارح فيما سبق بقوله نسبة الهداية إليه تعالى إلخ نعم لو أسندت إلى غير الفاعل كما في قوله تعالى ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي﴾ [الإسراء: ٩] إلخ كان إسنادها مجازًا وإن كان معناها حقيقيًّا وأما على طريق المعتزلة حيث يجعلون معناها الحقيقي لازمة أو متعدية من أفعال العبيد ومخلوقاتهم دون الباري تعالى فيجعلونها في إسنادها إلى الباري مجازًا لغويًّا بمعنى الإرشاد بنصب الأدلة أو منح الألطاف كما يأتي وإن كان معناها حقيقيًّا فتأمله واحفظه فإنه من البدائع الدقيقة جدًّا.

....

(و) أما (**عند المعتزلة**) فلما كانت أفعال العباد عندهم مخلوقة لهم دونه تعالى كانت (**الهداية**) المسندة إليه تعالى مجازًا في (**الدلالة الموصلة إلى البغية**) ليصح التخصيص والتعليق المذكوران (**أو البيان**) لكن (**بنصب الأدلة**) لا بخلق الاهتداء لأن الاهتداء فعل العبد وهو مخلوق العبد عندهم فالأدلة أسباب مؤدية إلى أن يهتدي العبد بها مع تمكنه في الاهتداء لأنه فعله لا فعل الله قال في شرح المقاصد الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة أو لا والعدول إلى المجاز إنما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر أهـ. وهذا يدل على أن المعنى المذكور لنسبة الهداية والإضلال حقيقة ووجهه أن نسبة الفعل إلى فاعله حقيقة إنما تكون بخلقه وإيجاده لأن معنى الفاعل هو الموجد وأن الإيجاد لا يتعلق بنفس الفعل لأنه إضافة محضة بل إنما يتعلق بما فعل به وهو هنا الاهتداء والضلال لكن يرد عليه أن النسبة الحقيقية إلى الفاعل إنما هي بإيجاد الفاعل ما فعل بذلك الفعل من الحاصل بالمصدر لا بإيجاد ما قد يترتب عليه وقد لا كالاهتداء والضلال بالنسبة إلى الهداية والإضلال نعم يتم ذلك لو كان الاهتداء والضلال مطاوعي الهداية والإضلال وليسا كذلك لأنهما من قبيل علم وتعلم لا من قبيل كسر وتكسر فالحق أن يقال إن الهداية بمعنى الدلالة على الطريق الموصل كما في اللغة وأنها عامة تكون مع الوصول وبدونه واستعمال العام في فرده لا يكون تجوّزًا ففي الآيات المذكورة مستعملة فيما مع الوصول بقرينة المقام فلا إشكال أصلًا (و) كان الإضلال عندهم بمعنى (**منع الألطاف**) وهو مختص به تعالى ويقبل التعليق بالمشيئة أيضًا وإنما يمنعها (**للعلم**) أي علمه تعالى (**بأنها لا تجدي**) نفعًا (**أو**) هو بمعناه اللغوي وهو الدلالة على خلاف الطريق لكنه فعل الشيطان و(**الإسناد**) إليه تعالى (**مجاز**).

(**قوله: لا يقبل التعليق بالمشيئة إلخ**) كتب عليه مثل الوجد إن ضالًّا.

(**قوله: هو الموجد إلخ**) ولا ضرورة إلى حمله على المعنى المجازي لأن الفاعل هنا هو الله تعالى وهو خالق كل شيء اهـ. منه.

(**قوله: لا بإيجاد إلخ**) غاية الأمر أنها لا تنافيه وأين ذلك من كونها بمعناه اهـ. منه.

(**قوله: مع الوصول إلخ**) إلا أنه عندنا بخلق الله ابتداء لأنه الخالق وحده وعند المعتزلة بنصب الأدلة اهـ. منه.

لما أنه بأقداره تعالى: **(وأما اللطف والتوفيق والعصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة)** في العبد **(والخذلان خلق قدرة المعصية)** فيه بناء على أنها عرض لا يبقى زمانين فيكون مع الفعل **(وقيل العصمة)** هي **(أن لا يخلق الله في العبد الذنب)** كما هو المروي عن بعض أصحابنا **(وقيل خاصية)** في نفس الشخص أو بدنه **(يمتنع**

(قوله: لا تخص المؤمن إلخ) كتب عليه مثل الإرشاد إلى طريق الحق.

(قوله: ليس مضافًا إلخ) كتب عليه مثل التسمية ضالًّا والإرشاد المذكور وهذا مبني على أن الإيجاد غير مختص به انتهى. أقول أيضًا وبعض معاني الإضلال كالإهلاك والتعذيب كما في شرح المقاصد لا يقابل الهداية.

(قوله: في النسخة القديمة بل الظاهر أن نسبتها إلى غيره تعالى بطريق التجوز إلخ) أقول فيه نظر ظاهر لما تحقق آنفًا أن نسبتها إلى العبد كالباري بطريق الحقيقة نعم نسبتها إلى ما لا قدرة له كالقرآن ونحوه بطريق التجوز كما مر وصرح به في شرح المقاصد كيف ولو كان نسبته إلى غيره تعالى مطلقًا مجازية كان نسبة جميع أفعال العباد إليهم مجازية ولم يقل به أحد وعله لهذا ترك هذا في نسخته الجديدة كما لا يخفى على متصفحي نسخ الشرح فتدبر.

(قوله: لما أنه بأقدراه وتمكينه إلخ) بيان للمناسبة المصححة للتجوز.

(قوله: وإضافة القدرة إلى الطاعة والمعصية إلخ) أقول مرادهم من خلق قدرة الطاعة أو قدرة المعصية أما خلق الصفة الحقيقية التي هي المبدأ أو خلق تعلقها وكلاهما باطل هنا.

أما الثاني فظاهر لما مر أنه أمر إضافي اعتباري لا يقتضي موجدًا وأما الأول فلأنه لا اختصاص له بنا معشر الأشاعرة إذ المعتزلة أيضًا لا ينكرون أن خلق المبدأ لله تعالى فالتحقيق هو أن المراد أن التوفيق عبارة عن خلق الطاعة للعبد عند تعلق قدرته بها والخذلان خلق المعصية له عند تعلق قدرته بها فإضافة القدرة إلى الطاعة والمعصية إنما هي للنسبة المخصوصة الحاصلة بينها وبين واحد منها عند خلق الله ذلك الواحد عند تعلقها فلا إشكال أصلًا فقول الشارح "مد ظله" مشعرة بعدم

....

معها صدور الذنب) عنه ورد بأنه حينئذ لا يصح تكليفه بترك الذنب **(وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة)** تركًا أو إتيانًا **(أو يقرب)** المكلف **(منها مع تمكنه في الحالين)** أي الترك والإتيان **(ويسميان)** اللطف **(المحصل)** للواجب وترك القبيح **(و)** اللطف **(المقرب)** منهما.

(و) يخص باسم **(التوفيق اللطف المحصل للواجب والخذلان)** عندهم **(منع اللطف و)** يخص باسم **(العصمة اللطف المحصل لترك القبيح)**.

فصل والأجل

(فصل والأجل) في اللغة الوقت وأجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها ثم شاع استعماله في آخر مدة الحياة كما قال **(الوقت الذي علم الله بطلان حياة الحيوان فيه وهو واحد)** لا يتغير بتقدم أو تأخر بحسب الأسباب كما زعم المخالف **(والمقتول ميت بأجله)** أي في الوقت الذي علم الله في الأزل بطلان

تساوي نسبتها إلخ وكذا قول المصنف رحمه الله في شرح المقاصد وهذا مبني على أن القدرة مع الفعل وليس نسبتها على الطرفين سواء انتهى إن أراد بهما هذا التحقيق فذاك وإن أراد بهما الإيراد فمدفوع بهذا التحقيق فاحفظه فإنه من بدائعنا.

(قوله: ورد بأنه حينئذ إلخ) أقول لم لا يجوز أن تكون تلك الخاصية عبارة عن ملكة يمتنع معها صدور الفجور والذنب مع القدرة عليه.

(قوله: تركًا أو إتيانًا إلخ) أي سواء كانت الطاعة من قبيل التروك كالامتناع من شرب الخمر ونحوه أو الإتيان كفعل الصلاة ونحوها فتدبر.

(قوله: في الحالين أي الترك والإتيان إلخ) أي مع التمكن على الإتيان في حال الترك وعلى الترك في حال الإتيان بالنظر إلى ذات القدرة فأقول ويمكن أن يراد من الحالين حال الاختيار وحال التقريب أي اعتبر في اللطف التمكن على الفعل والترك سواء لطفًا محصلًا أو مقربًا بل أقول تأخير قوله مع التمكن إلخ عنهما أظهر في هذه الإرادة فتفطن جدًّا.

(قوله: أي في الوقت الذي علم أنه تعالى في الأزل إلخ) أي خلق الله تعالى

....

حياته فيه لا بفعل العبد **(إلا أن موته مما خلقه الله عقيب فعل العبد)** كالضرب فيتوهم أنه بفعله وليس كذلك إذ لا مباشرة منه فيه ولا توليد **(ووجوب الجزاء على**

وإيجاده في الوقت المذكور بما يقتضيه سوق عبارة الشارح إلى آخر البحث فافهم.

(قوله: لا بفعل العبد) أي لا بإيجاده وتأثيره إذ ليس للعبد كما مر إلا الكسب الذي لا يقتضي الوجود وإلا فلا شك أن موت المقتول من متولدات فعل العبد الذي هو القتل أعني التعلق وقدرته بإزهاق الروح لكن من غير إيجاد وتأثر كما في سائر الأفعال الصادرة من العباد على ما حقق سابقًا.

(قوله: كالضرب) الأولى كالقتل كما تصرح به عبارة المصنف في شرح المقاصد فليتأمل.

(قوله: فيتوهم أنه بفعله) أي بتأثيره وإيجاده كما سبق آنفًا، هذا هو التحرير الموافق لمراد الشارح "مد ظله" لكن أنت خبير أن تحقيق كون أفعال العباد بخلق الله لا بخلق العبد بل بكسبه قد سبق مستوفى ومفصلًا فمقصود الماتن من حديث المقتول هو دفع ما يتوهم أن موته سابق على أجله فحينئذ كان التحرير الموافق للمراد أن يقال والمقتول ميت بفعل الله وتأثيره في أجله ووقته المعلوم إلا أنه لما خلقه الله عقيب فعل العبد والقتل الصادر منه توهم أنه سبق الأجل بقطع فعل العبد له وليس كذلك كما لا يخفى على المتأمل في المقام.

(قوله: إذ لا مباشرة فيه ولا توليد إلخ) كتب عليه فإن ما باشره هو الضرب وما تولد منه هو الإيلام والموت فعل الله انتهى.

أقول فيه نظر فإنه إن أراد بالمباشرة والتوليد ما اعتبر فيه الصدور بطريق التأثير بلا واسطة أو معها كما هو المراد في عبارة المعتزلة فيرد أن الضرب والإيلام ليس صدورهما بطريق التأثير وإن أراد بهما ما اعتبر فيه الصدور أعم من أن يكون بطريق التأثير أو الكسب فلا امتناع من أن يجعل الموت أيضًا فعل العبد ومن توليداته كسبًا وأيضا مقتضى التعليل وهو أن لو كان هناك مباشرة أو توليد لصح أن يكون الموت بإيجاد العبد وليس كذلك فتفطنه.

....

القاتل) ليس لما ثبت في المحل من الموت فإنه ليس فعله لا مباشرة ولا توليدًا بل **(لما اكتسبه من الفعل)** المنهي بالأسباب المفضية إليه.

(و) لما **(ارتكبه من النهى)** عن ذلك بمباشرة ذلك الفعل المفضي إلى الموت سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالأجل **(ومعنى زيادة البر في العمر)** كما ورد في الحديث: «لا يزيد في العمر إلا البر»[1] **(كثرة الخير)** وطيب العيش فإنه في حكم الزيادة **(للنصوص القاطعة على أنه لا تقدم ولا تأخر على الأجل)** قال تعالى: ﴿مَّا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَـْٔخِرُونَ ۝٥﴾ [الحجر: ٥] ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [النحل: ٦١].

فصل في الرزق[2]

(فصل) في **(الرزق)** هو **(ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به)** سواء بالتغذي أو بغيره مباحًا أو حرامًا فيدخل رزق الإنسان وسائر الحيوانات ويخرج ما لم ينتفع به وإن كان السوق للانتفاع لأنه يقال فيمن ملك شيئًا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به أن ذلك لم يصر رزقًا له **(و)** على هذا **(كل يستوفي رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره)** ولا الغير رزقه **(و)** ذلك بخلاف ما إذا **(قيل)** بدل فانتفع به **(لينتفع به)** على ما هو عند البعض **(وقد يخص بالمأكول)** لكثرة استعماله فيه **(وقيده المعتزلة بأن لا يكون لأحد منعه فيخرج الحرام)** لأن الرزق مضاف إلى الله تعالى وإضافة الحرام إليه تعالى قبيح بناء على أصلهم الفاسد **(فلا يكون من رزق في جميع عمره**

(قوله: ليس لما ثبت في المحل من الموت إلخ) الأولى ما يظهر مما سبق منا أن يقول ليس لإيجاده الموت في المحل بل لما كسبه إلخ.

(قوله: ولما ارتكبه من النهي إلخ) لا يخفى ما فيه من المسامحة اهـ. منه.

---

(١) أخرجه الترمذي (٤/ ٤٤٨، رقم ٢١٣٩) وقال: حسن غريب. والطبراني (٦/ ٢٥١، رقم ٦١٢٨). والبزار (٦/ ٥٠٢، رقم ٢٥٤٠).

(٢) انظر: الإبانة للأشعري (ص٥٧،٥٦)، وأصول الدين للبغدادي (ص١٤٤) والإرشاد للجويني (ص٣٦٤)، ونهاية الأقدام للشهرستاني (ص٤١٥)، وشرح المواقف (٢/ ٣٨٩)، وشرح المقاصد (٢/ ١١٩).

بالحرام مرزوقًا و) ذلك باطل إذ **(قد دلت النصوص)** القاطعة **(على ضمانه)** تعالى **(الأرزاق)** قال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦].

خاتمة

(خاتمة التسعير تقدير ما يباع به الشيء) طعامًا كان أو غيره **(ويكون غلاء)** باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والزمان **(ورخصا)** باعتبار النقصان عنه **(بأسباب من الله)** تعالى مما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس أو له فيه اختيار كادخار الأجناس لكن مرجعه إلى الله تعالى أيضًا **(فالمسعر هو الله وحده)** خلافًا للمعتزلة زعمًا أنه قد يكون من أفعال العباد.

فصل

(فصل) اجتمعت الأمة على أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه و**(المعتزلة)** من جهة أن ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله و**(أوجبوا على الله أمورًا)** بناء على أصلهم الفاسد من جعلهم العقل حاكمًا بالحسن والقبح ونحن لا نجعله حاكمًا بل الحاكم هو الله تعالى فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه

(قوله: من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه إلخ) حاصله أنا والمعتزلة متفقون على أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الحكم بهاتين السالبتين. أما عندنا فهو لانتفاء الموضوع أعني القبيح والواجب بالنسبة إليه تعالى لأنهما بالشرع ومن متفرعات التكليف ولا يتصور تعلق التكليف بأفعاله تعالى كما سبق وأما عندهم فلاعتقادهم تحقق الموضوع وسلب المحمول عنه يعني أن هناك قبيحًا لا يفعله وواجبًا لا يتركه فإن قيل لم لا يجوز أن يكون الوجوب في حقه عندهم بمعنى أن الفعل لا ينفك عنه ويلزمه قلنا هذا قول بكون الله موجبًا في أفعاله غير مختار وهو خلاف معتقدهم فإن قيل لعلهم أرادوا بالوجوب ما هو بالاختيار كما سبق أن الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار قلنا فحينئذ لا يبقى بيننا وبينهم نزاع.

(قوله: لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه) يعني كما إنه ليس موجبًا في أفعاله لما

....

(وتحيروا في معنى الوجوب) عليه تعالى ففسروه تارة بأنه لا بد أن يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بأن لتركه مدخلًا في استحقاق الذم **(فمنها اللطف)** وهو كما مر ما يقرّب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية أو يختار عنده الطاعة كالأرزاق وإكمال العقل ونصب الأدلة وما أشبه ذلك **(لأن منعه نقض للغرض)** الذي هو الإتيان بالمأمور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه وردّ بالمنع لجواز أن لا يكون بعض المأمور به مرادًا أو لغرض أو يتعلق بنقضه حكمة **(و)** لأن منعه **(تقريب أو تحصيل للمعصية)** وذلك قبيح ورد بعد تسليم أن إيجاد القبيح قبيح بأن عدم تحصيل الطاعة أعم من تحصيل المعصية وكذا عدم التقريب إلى الطاعة أعم من التقريب إلى المعصية **(ولأن الواجب)** من الطاعة **(لا يتم إلا به)** لأنه يحصله أو يقرّبه وما لا يتم الواجب إلا به واجب.

(قلنا) ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورًا **(فـ)** ـليس مما نحن فيه

ثبت من كونه قادرًا مختارًا خلافًا للفلاسفة فكذلك لا وجوب عليه إذ ليست أفعاله مأمورة أو منهية تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

(قوله: ففسروه تارة إلخ) قد سبق ما يفيد أن نحو هذه تفاص لا تجديهم نفعًا ولا تبين معتقدهم فافهم.

(قوله: كالأرزاق وإكمال إلخ) تمثيل لما يقرب إلخ وما يختار عنده إلخ كليهما.

(قوله: وما أشبه ذلك إلخ) كتب عليه من القوى والآلات ونحو ذلك.

(قوله: بعض المأمور به مرادًا) فلا يكون غرضًا حتى يكون منعه نقض الغرض.

(قوله: أو لغرض) عطف على قوله مرادًا.

(قوله: أو يتعلق بنقضه حكمة) عطف على قوله لا يكون لا على قوله يكون لكن ينبغي أن هذا النوع إنما يكون بعد تسليم قبح نقض الغرض منه تعالى.

(قوله: وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورًا) يعني أنه قد تقرر أن أفعاله

....

على أنه (**يجب أن لا يبقى كافر ولا فاسق**) لأن من الألطاف ما هو محصل ومن قواعدهم أن أقصى اللطف واجب (**و**) يجب (**أن لا يخلو عصر من الأنبياء والأولياء**) يأمرون بالمعروف ويدعون إلى الحق (**و**) منها (**العوض**) وهو نفع خال عن التعظيم يستحق (**في مقابلة**) ما يفعل الله تعالى بالعبد من (**الألم**) والسقم (**ونحوه**) مما يجري مجراه كتفويت المنافع عليه فيخرج الأجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق (**لأن تركه**) قبيح لأنه (**ظلم**) فيجب فعله (**واختلفوا في وجوب كونه في الآخرة**) فقيل لا لأنه لا يجب دوامه.

تعالى ليست مما يتعلق به التكليف فالوجوب بهذا المعنى هو الوجوب الشرعي الذي ليس مما نحن فيه.

(قوله: على أنه يجب أن لا يبقى إلخ) يعني بعد تسليم القاعدة المذكورة وتسليم أن ما نحن فيه هو هذا الوجوب فهو معارض بأن ذلك يستلزم أن لا يبقى كافر إلخ واللازم باطل ضرورة.

(قوله: فيخرج الأجر والثواب إلخ) حاصله أن الواصل إلى العبد إما أن يكون نفعًا أو ضرًّا والنفع إما أن يكون العبد مستحقًّا له أو لا والثاني هو محض الفضل والأول إما أن يكون بتعظيم بأن يكون في مقابلة فعل العبد من الإتيان بالأوامر وترك المناهي فهو الأجر والثواب والعدل أولا يكون به بأن يكون في مقابلة فعل الله تعالى من الآلام والأسقام العارضة للعبد فهو العوض وأما الضر فهو العقاب الواصل إليه في مقابلة ارتكاب المناهي وترك الأوامر يطلق عليه وعلى الأجر والثواب لفظ الجزاء والجزاء مطلقًا كالعوض واجب على الله عندهم لأن كلًّا منهما مما يستحقه العبد فيكون تركه قبيحًا لكن ترك المصنف هنا التعرض لوجوبه عندهم لما أن تفصيله يأتي في السمعيات فظهر أن المقصود من خروج الأجر والثواب هو الخروج من تعريف العوض لا الخروج عن الوجوب وأما الفضل فلأن العبد غير مستحق له وغير واجب عندهم كما أن الكل كذلك عندنا.

(قوله: لأنه لا يجب دوامه إلخ) حاصله أنهم اختلفوا في أن الأعواض الواجبة

....

وقيل نعم لأن انقطاعه يوجب الألم فيستحق بهذا عوضًا آخر وهلم، وردّ بجواز عدم شعوره بالانقطاع **(وفي حبوطه بالذنوب)** فمن قال به قال لولاه لكان الكافر في

على الله تعالى هل يجب أن تقع في الآخرة أو يجوز وقوعها في الدنيا ومبنى الخلاف أنها بعد الوقوع هل يجب أن تكون دائمة غير منقطعة أو يجوز انقطاعها. فمن قال بلزوم دوامها قال بوجوب وقوعها في الآخرة دون الدنيا لأن الدنيا بما فيها فانية غير دائمة بخلاف الآخرة بما فيها ومن قال بجواز انقطاعها مستندًا إلى أن العقلاء ربما يستحسنون الآلام بأعواض ومنافع منقطعة قال بجواز وقوعها في الدنيا الفانية هذا هو التحرير الذي فهمته من مراجعة شرح المقاصد فليراجع.

(قوله: لأن انقطاعه يوجب الألم إلخ) أقول ههنا بحث وهو أنه إن أراد أن عدم كونه في الجنة يلزمه الانقطاع واللادوام وإن الانقطاع لكونه موجبًا للاغتمام والألم يقتضي عوضًا آخر وهكذا يلزم التسلسل وهو باطل فيرد عليه أن هذا التسلسل غير باطل لأنه بمعنى عدم الوقوف إلى حد وهو جائر كما قالوه في دوام نعيم الجنان كيف ولو سلم بطلانه لزم منه بطلان مدعي المستدل أعني وجوب دوام الأعواض وإن أريد أن ذلك الانقطاع يوجب شوب الأعواض بالآلام والعوض يجب أن يكون مشوبًا بالألم فيرد أن كل عوض من تلك الأعواض من حيث إنه عوض للألم السابق عليه ليس مشوبًا بالألم وأيضًا لا نسلم أن وقوعها في الدنيا يوجب انقطاعها الموجب للألم لأنه إن أريد أنها إذا وقعت في الدنيا يلزم انقطاعها في حياة الشخص المستحق فالمنع ظاهر لجواز دوامها ما دامت حياته وإن أريد أنها تنقطع بموته كما هو الظاهر مما سبق من الاستدلال المذكور بفناء الدنيا بما فيها فمسلم لكن لا نسلم أن الانقطاع حينئذ يوجب الألم ضرورة أن إدراك الألم يلزمه الحياة لكن ينبغي أن يعلم أن الاستدلال بما يلزم من الانقطاع الذي استدل به الشارح على وجوب كون العوض في الآخرة إنما استدل به المصنف في شرح المقاصد على دوامه للشخص المستحق فتأمله.

(قوله: ورد بجواز عدم شعوره إلخ) أقول عدم الشعور بالانقطاع ما دام الشعور باقيًا مستبعد جدًّا فهذا الرد إنما يلائم إرادة الانقطاع بموت أو نحوه فتدبره.

....

كل وقت من أوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الكفر والجمع محال ومن لا قال عوض أهل النار بإسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الأوقات بحيث لا يتألم بانقطاع التخفيف **(و)** اختلفوا **(في أن أعواض الكفار والفساق وغير العاقل)** كالصبيان والمجانين والبهائم **(تكون في الدنيا أو في الآخرة)** وأعواض الكفار والفساق في الآخرة بتخفيف العذاب **(و)** في **(أن البهائم هل تدخل الجنة ويخلق فيها العلم)** بأن ذلك عوض أم لا **(ومنها الأصلح للعباد في الدين)** فقط.

كما ذهب إليه البصريون من المعتزلة ويعنون بالأصلح الأنفع **(وقيل في الدنيا)** أيضًا كما هو مذهب البغداديين منهم ويعنون به الأصلح في الحكمة والتدبير سواء كان فيه نفع العبد في الدين أو الدنيا أو كليهما أو لم يكن **(ولا خلاف)** بين الفريقين **(في)** وجوب **(الأقدار والتمكين)** عليه تعالى **(لأن تركه بخل)** إن علم بما هو الأنفع **(وسفه)** أي جهل إن لم يعلم.

(قلنا فيلزم أن لا يخلق) الله تعالى **(الكافر الفقير)** المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالآلام والأسقام **(و)** أن **(لا يخلده في النار و)** أن **(لا يميت المحسن و)** أن **(لا يبقى المسيء سيما إبليس وذرياته)** حيث يأتون الناس بالإساءة من حيث لا يرونهم.

(قوله: أعواض الكفار والفساق إلخ) أقول هذا الاختلاف راجع إلى الاختلاف السابق بناء على التحرير الذي سبق منا فحينئذ ينبغي في دفع التكرار أن يقال إن مبنى الأول هو ما سبق ومبنى هذا في غير العاقل كالبهائم هو الاختلاف في أنه هل تحشر أم لا وفي الكفار والفساق هو أنه هل يمكن اجتماع العوض والتعذيب أم لا فتدبر ويمكن أيضًا أن يحمل الخلاف السابق على غير ما حررناه فتأمله.

(قوله: المعذب في الدنيا والآخرة إلخ) أقول هذا الإيراد إنما يتم لو أريد الأصلح للعباد كما ذهب إليه البصريون وأما على مذهب البغداديين الذين يعنون به الأصلح في تدبير نظام العالم فلا فافهم.

(قوله: سواء كان إلخ) أي بالنسبة إلى الشخص لا بالنسبة إلى الكل كما هو مذهب الحكماء اهـ. منه.

فصل في أسماء الله تعالى

(فصل) في أسماء الله تعالى وبه تنتهي مباحث الإلهيات **(تغاير الاسم)** وهو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم أنواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان على ما هو مصطلح النحاة **(والمسمى)** وهو المعنى الذي وضع الاسم بإزائه **(والتسمية)** وهي وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه **(ضروري)** لا خفاء فيه بعد تصور معانيها لكنه لما كان أكثر ما يقع في المحاورات من الأسماء هو الاسم الذي أريد به المدلول دون اللفظ وكانت الأحكام الواردة عليه واردة على مدلوله كما في زيد كاتب والمدلول هو المسمى أطلق البعض القول بأن الاسم نفس المسمى ثم لما كان مجرد ذلك غير كاف في صحة القول المذكور ضرورة أن اللفظ غير المسمى وإن أريد به المدلول قال المصنف **(والقول بأن الاسم نفس المسمى و)** أن **(التسمية غيرهما)** ليس على ظاهره بل **(أريد بالاسم)** في هذا القول **(المدلول)** أي مدلول ما صدق عليه الاسم تجوزًا لأنه لما لم يكن اللفظ ملحوظًا قصدًا بل تبعًا وآلة للمعنى جعل كأن لم يكن مذكورًا بل المذكور هو المدلول فقط فالمراد أن مدلول الاسم نفس المسمى وقد يقال إذا أريد بالاسم المدلول فقد يكون نفس المسمى كاسم الذات وقد يكون

(قوله: في النسخة الجديدة أي مدلول الأسماء بمعنى الموضوع له إلخ) فيكون لفظ الاسم الواقع في هذا القول مرادًا به مدلول مدلوله أعني مدلول مثل الخالق الذي هو مدلول المركب من الألف والسين والميم كما يصرح به قوله الآتي قريبًا ويراد بها مدلولات الألفاظ إلخ فتدبر.

(قوله: بأن الاسم نفس المسمى إلخ) المقصود من الاسم هو المسمى وأين هذا من النفسية اهـ. منه.

(قوله: فالمراد أن مدلول الاسم نفس المسمى إلخ) فإن قيل فعلى هذا لا يكون محل النزاع لأنه من قبيل حمل الشيء على نفسه وهو ضروري قلنا لما كان الاسم قد يطلق على نفس اللفظ وقد يطلق ويراد به المدلول فلا بعد أن يكون ذلك منشأ الاشتباه على أنا لا نسلم عدم اختلاف المدلول والمسمى بحسب المفهوم وهذا القدر كاف اهـ. منه.

غيره كأسماء الأفعال وقد لا ولا كأسماء الصفات على ما نسب إلى الشيخ هذا **(و)** من ههنا يعلم أن **(التمسك)** من القائلين بالنفسية **(بقوله تعالى)** أي ما تمسك به من قوله تعالى: (﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾) [الأعلى: ١] لأن التسبيح للذات دون الاسم **(و)** من القائلين بالغيرية **(بقوله تعالى** ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾) [الأعراف: ١٨٠] لما أن المسمى واحد **(ليس محل النزاع)** فإن الكلام فيما صدق عليه مدلول الاسم وأن مدلول لفظ الاسم هو اللفظ دون الذات فكيف يتوهم أن يكون نفس

(قوله: في تلك النسخة وذلك لأنه كثيرًا ما إلخ) بيان لصحة إطلاق لفظ الاسم المركب من تلك الحروف وإرادة مدلول المدلول منه لكن أقول إذا قيل أسماء الله تعالى قديمة مثلًا ويراد بها معاني العالم والقادر ونحوهما يتم أن تلك المعاني مدلولات الألفاظ التي هي العالم والقادر ونحوهما وأن تلك الألفاظ مدلولات لفظ الاسم المركب المذكور لكن لا يتم أن تلك المعاني نفس المسمى المراد به الذات على ما يصرح به كما هو ظاهر فإن قيل لعله أراد "مد ظله" أنه كثيرًا ما يطلق لفظة أسماء الله ويراد منها المدلول الذي هو الذات قلت هذا ممنوع بل باطل كما لا يخفى فإن قلت يأتي قريبًا أنه إذا أريد بالاسم المدلول قد يكون نفس المسمى أي الذات وقد يكون غيره بل قد يقال إنه حينئذ نفس الذات مطلقًا نظرًا للأحكام الواردة عليه قلت ذلك في الاسم الذي هو مصداق ذلك المركب كلفظ الله والخالق والقادر لا في المركب من تلك الحروف كما ينادى عليه ما يأتي من قوله كما إذا كان اسم الذات وقوله كالخالق وقوله سواء اسم الذات أو الصفة فظهر أن المراد من الاسم في قول الماتن. أريد بالاسم ليس هذا اللفظ في القول المذكور كما صرح به في هذه النسخة والنسخة القديمة بل المراد به هو الواقع في نحو قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤] فيكون المراد به في ذلك القول هذه الأسماء مرادًا بها

(قوله: هو اللفظ دون الذات) فإن قيل أرادوا الاسم الذي هو مدلول هذا اللفظ ولا شك أن مسماه الذات قلنا فيلزم أن لا يكون المراد من هذا اللفظ مسماه الذي هو اللفظ فلا يكون عين مسماه مع أنه مما صدق عليه الاسم أيضًا فالحق أن المراد به نفس اللفظ الذي هو مسماه ويكون إيقاع التسبيح عليه إما على سبيل التجوز أو على الحقيقة اهـ. منه «**مد ظله**».

الذات غاية ما في الباب أن يكون إيقاع التسبيح على الاسم على سبيل التجوّز وذلك لا يفيد النفسية بل يؤكد الغيرية على أنه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص يجب تنزيه الألفاظ الموضوعة له تعالى عن الرفث وسوء الأدب **(ومبنى الخلاف)** أي منشؤه **(أن الاسم)** كزيد **(إذا أطلق فالمراد به المسمى كما في زيد كاتب)**

مدلولاتها يعني أن تلك الأسماء إذا أريد بها معانيها لا أنفسها فمدلولاتها نفس المسمى فيكون نسبة المسمى إليها مجازًا في الإسناد باعتبار مدلولاتها فتوجيه النفسية في النسخة القديمة بقوله لأنه لما لم يكن اللفظ ملحوظًا قصدًا بل تبعًا وآلة للمعنى جعل كأن لم يكن مذكورًا بل المذكور هو المدلول فقط انتهى أولى من توجيهها المذكور في هذه النسخة ويؤيد هذا ما في شرح المقاصد مما حاصله أنه ليس الخلاف في أن لفظ الاسم المؤلف من السين والميم هل هو موضوع للفظ الشيء أو لمعناه بل الخلاف إنما هو في الأسماء التي لفظ الاسم واحدًا منها ولا خفاء في أنها في نفسها أصوات وحروف وهي مغايرة لمدلولاتها وإذا أريد بها المدلولات فلا خفاء في أنها نفس مسمياتها من غير احتياج إلى الاستدلال فإنه بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فإن قيل إذا كان ما ذكر ظاهرًا فما وجه هذا الاختلاف المشهور بين العقلاء قلنا ما يصدق عليه الاسم إذا وقع في الكلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد به نفس اللفظ كقولنا زيد اسم معرب حتى إن كل كلمة فإنه اسم موضوع بإزاء لفظه يعبر به عنه فحينئذ لا يبعد أن يقع بهذا الاعتبار اشتباه يفضي إلى الاختلاف المذكور انتهى..

(قوله: في النسخة القديمة أي مدلول ما صدق عليه الاسم تجوزًا إلخ) أقول لما قررنا أن المراد من الاسم في قوله أريد بالاسم ما صدق هو ما صدق عليه الاسم من الخالق وغيره كما اعترف به هنا لم يكن إرادة المدلول الذي هو المسمى منه مجازًا ما هو الظاهر نعم نسبة النفسية إليه في قولهم الاسم نفس المسمى مجاز في الإسناد كما سبق لكن أين هذا من ذلك فتأمله.

(قوله: أي منشؤه إلخ) ويجوز أن يكون المبني على ظاهره ويكون معنى كلامه أن مبنى قوله من يقول أن الاسم نفس المسمى هو أنه قد يطلق الاسم ويراد به المسمى ومبنى قول الآخر أنه قد يطلق ويراد به نفس اللفظ اهـ. منه «**مد ظله**».

فإن الكتابة فعل الذات **(أو نفس اللفظ كما في زيد مكتوب)** فإن المكتوب نقش اللفظ فلا يبعد أن يقع لهذا اختلاف في أن الاسم نفس مسماه أو غيره كما مر ثم لا خلاف في جواز إطلاق الأسماء والصفات عليه تعالى إذا ورد إذن الشارع وعدم جوازه إذا ورد منعه **(و)** أما **(إذا اتصف الباري بمعنى ولم يرد به)** أي بلفظه **(إذن ولا منع ولا بمرادفه)** أي مرادف لفظه **(وكان مشعرًا بالجلال فهل يجوز إطلاقه تعالى منعه الجمهور)** لأنه لا يجوز أن يسمى النبي ﷺ بما ليس من أسمائه بل لو سمى واحد من أفراد الناس بما لم يسمه به أبواه لما ارتضاه فالباري تعالى أولى **(ولم يجز)** بالاتفاق

(قوله: في النسخة الجديدة وقد يكون غيره كالخلق فإن مدلوله إلخ) اقتصر في هذه النسخة على الاسم الذي هو نفس المسمى والذي هو غيره من غير تعرض لما هو ليس هو ولا غيره نظرًا إلى المعنى المشهور للغيرية أعني نقيض هو هو خلاف ما عليه الشيخ الأشعري.

ومن ههنا تعرض لما هو عليه بما كتب ههنا في الحاشية بقوله ومن ههنا ذهب الشيخ إلى تثليث الأسماء منها ما هي عين المسمى وهو اسم الذات.

ومنها ما هي غيره وهي أسماء الأفعال ومنها لا عين ولا غير وهي أسماء الصفات انتهى بخلاف النسخة القديمة. فإنه ثلث فيها الأسماء كما هو رأي الشيخ.

(قوله: يكون نفس الذات) كتب عليه وهذا هو المراد بقول المصنف اهـ. يعني قوله في بيان قولهم الاسم نفس المسمى إذ الظاهر أن القضية كلية فتدبر.

(قوله: في النسخة القديمة فإن المكتوب نقش اللفظ إلخ) أي خطه ورقمه فيكون دالًّا على أن نسخة المتن هو النقش بالنون والقاف والشين لا النفس بها مع الفاء والسين كما سبق مما نقلناه من شرح المقاصد حيث مثل فيه بقوله زيد اسم معرب فإن الاسم كما سبق أوائل الفصل هو اللفظ سيما إذا قيل بالإعراب بخلاف ما هنا فإن الكتابة إنما هي النقوش والرقوم.

....

(مثل العارف والفطن لتوهم الإخلال) لشهرة استعماله مع خصوصية تمتنع في حقه تعالى فإن المعرفة قد تشعر بسبق العدم والفطانة سرعة إدراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل **(ولا مثل الحارث والزارع)** وإن كان واقعًا في الكتاب **(لعدم الإجلال)**.

ثم ينبغي أن يعلم أن هنا بحثًا وهو أنه ظهر مما نقلناه من شرح المقاصد أن منشأ الاشتباه والاختلاف في أن الاسم عين المسمى أو غيره هو أنه قد يطلق ويراد به معناه كما في زيد كاتب.

وقد يطلق ويراد به عين اللفظ ونفسه كما في زيد معرب أو ملفوظ وأما أنه قد يطلق ويراد به نقشه ورقمه كما في زيد مكتوب ومنقوش فلا دخل له في ذلك إذ لم يختلفوا في أن نقوش اللفظ غير المسمى كما لا يخفى ومن هنا يعلم أن الشارح "مد ظله" غير نسخة الشرح إلى أنه زاد على قول المتن كما في زيد مكتوب قوله أو ملفوظ إلخ.

إشارة إلى ما ذكرنا فتدبره جدًّا لكن أقول لا كلام في إطلاق اللفظ وإرادة معناه كما هو ظاهر وكذا لا كلام في إطلاقه وإرادة نفسه وعينه كما صرح به المصنف فيما نقلناه حيث قال كل كلمة فإنه اسم موضوع بإزاء لفظه يعبر به عنه وأما أن اللفظ موضوع لنقشه ورقمه فلم يعهد منقولًا عن أحد بل الأمر بالعكس كما مر في بحث الموجود أن الخطوط دوال موضوعة للألفاظ فحينئذ لا بعد في أن يقال قولنا زيد مكتوب ونحوه مشتمل على المجاز في الإسناد بأن يكون زيد مستعملًا في الموضوع له أعني لفظه فيكون إسناد المكتوب إليه مجازًا باعتبار رقمه ونقشه.

فحينئذ تكون نسخة المتن هوالنفس بالنون والفاء والسين وينطبق المثال على المرام ويندفع البحث المذكور فتأمله فإن الإمساك عن نحو هذه التصديقات ليس سبيل ذوي الأحلام.

(قوله: لشهرة استعماله مع خصوصية إلخ) حاصله أنه وإن جاز استعمال

....

ولا يكفي في صحة الإجراء على الإطلاق مجرد الوقوع في الكتاب أو السنة بحسب اقتضاء المقام بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم.

ثم اعلم أن مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات وقد يكون مأخوذًا باعتبار الأفعال والصفات والسلوب والإضافات.

وقد يكون مأخوذًا باعتبار الأجزاء **(ولا خلاف في كثرة أسماء الله تعالى باعتبار الصفات والأفعال والسلوب والإضافات و)** كذا **(لا)** خلاف **(في امتناع ما يكون باعتبار الجزء)** إذ لا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسم باعتباره عليه تعالى كالجسم على الإنسان **(والحق ثبوت ما هو باعتبار نفس الذات وهو لفظ الله)** فإنه علم للذات.

(وإن كان) مأخوذًا من الإله بحذف الهمزة وإدغام اللام وكان **(الإله اسمًا للمعبود)** مطلقًا فإن ذلك لا ينافي العلمية وقيل غير جائز لأن الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل إلى العلم بحقيقة الذات.

مثلهما مع عدم اعتبار تلك الخصوصية الممتنعة في حقه تعالى لكن المشهور الكثير مع اعتبارها فلو أطلق عليه تعالى وقع في الوهم اعتبار تلك الخصوصية بسبب تلك الشهرة وذلك إخلال مانع من إطلاقه عليه تعالى فيكون حينئذ قوله مع خصوصية تمتنع إلخ ظرفًا لغوًا متعلقًا بالاستعمال.

وليس المراد أن شهرة الاستعمال مانع واعتبار الخصوصية مانع آخر كما يتوهم من كون قوله مع إلخ ظرفًا مستقرًّا فافهم.

(قوله: بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم) حاصله أن مجرد الوقوع في ذلك ليس إذنًا من الشارع تعالى لجواز أن يكون الإطلاق منا ويكون وقوعه فيه بمقتضى المقام فجواز الإطلاق يتوقف على الإذن الصريح من الشارع أو الإذن الضمني بأن يقع في الكتاب أو السنة ومع ذلك لا يكون خاليًا عن نوع تعظيم ورعاية أدب فتبصر.

....

وأجيب بأنه يكفي معرفة الموضوع له بوجه ككونه واجب الوجود على أنه يجوز أن يكون الواضع هو الله تعالى.

(ولا تنحصر أسماؤه في تسعة وتسعين) وإن ورد «أن لله تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة»[1] إذ ربما لا يكون اسم العدد لنفي الزيادة بل يجوز أن يكون لغرض آخر كزيادة الفضيلة أو أن من أحصاها دخل الجنة في موضع الوصف.

(قوله: في موضع الوصف) فيفيد أن أسماء الله التي بهذه الصفة تسعة وتسعون فلا ينافي أن يكون له تعالى أسماء أخر ليست بهذه الصفة ثم إن قيل إن الاسم الأعظم إن كان خارجًا من هذه الجملة فكيف تختص بهذا الشرف وإن كان داخلًا فيها فكيف يصح أن الاسم الأعظم يختص بمعرفته نبي أو ولي. وإن معرفته سبب لكرامات عظيمة ممن عرفه أجيب بأنه يحتمل أن يكون خارجًا ويكون زيادة شرف هذه الجملة بالنظر إلى ما عداه مما عداها. ويحتمل أن يكون داخلًا ويكون المراد من معرفته المذكورة معرفته بعينه فافهم ثم اختلف في معنى إحصائها فقيل هو الاجتهاد في التقاطها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها وقيل هو عدها والتلفظ بها من غير إعراب وقيل هو حفظها والتأمل في معانيها والله أعلم.

---

(١) أخرجه الترمذي (٥/ ٥٣٠، رقم ٣٥٠٧)، وقال: غريب. وابن حبان (٣/ ٨٨، رقم ٨٠٨)، والحاكم (١/ ٦٢، رقم ٤١)، والبيهقي في شعب الإيمان (١/ ١١٥، رقم ١٠٢).

الباب السادس في السمعيات

أي في الأمور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة أو تتوقف هي على السمع كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة من الإيمان والطاعة والكفر والمعصية.

وفيه فصول:

الفصل الأول في النبوّة

(الفصل الأول) في النبوة **(النبي إنسان بعثه الله)** إلى الخلق **(لتبليغ ما أوحي إليه)** إليهم **(وكذا الرسول وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب)** واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل من له كتاب أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك **(ثم البعثة لطف من الله تعالى وفضل)** منه للعالمين لأنه **(يتضمن مصالح كمعاضدة العقل)** فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته **(ومعاونته)** فيما لا يستقل به مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني **(ورفع الاحتمال)** كإزالة الخوف الحاصل عند الإتيان بالحسنات لكونه تصرفًا في ملكه بغير إذنه **(وبيان المبهم)** كمنافع الأغذية

(قوله: واعترض إلخ) منشأ الاعتراض هو اعتبار اجتماع الكتاب والشريعة في الرسول على ما يقتضيه التعبير بالواو الواصلة فإذا غير إلى التعبير بأو الفاصلة اندفع الاعتراض. وفي قول ثالث اعتبار كون الرسول أخص من النبي أيضًا، لكن بأن النبي من أوحي إليه سواء أمر بالتبليغ أو لا.

والرسول من أوحي إليه وأمر بالتبليغ وعدم ورود الاعتراض المذكور على هذا القول أظهر من أن يخفى لكن ينبغي أن يعلم أن ما اشتهر عن أن عدد الأنبياء أكثر من عدد الرسل يجب أن يكون مبنيًّا على القول بأن الرسول أخص من النبي ﷺ لأن ذلك ينافي تساويهما كما لا يخفى.

والأدوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة إلا بعد أدوار مع ما فيها من الأخطار وبالجملة فمنافع البعثة أكثر من أن تحصى ولذا قال بوجوبها المعتزلة ويلزمها الفلاسفة فإن قيل البعثة تتوقف على علم المبعوث بأن الباعث هو الله تعالى.

(و) لا سبيل إلى ذلك قلنا يجوز أن **(يعرفها المبعوث بنصب الأدلة)** له الدالة على أن القائل له أرسلتك هو الله تعالى دون الجن بأن يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع الخلق وتكون مفيدة له ذلك العلم **(أو)** بخلق **(العلم الضروري)** فيه بأنه المرسل ولا يرد أن العمدة في باب البعثة هي التكليف وهو لا يليق بالحكيم إذ لا يشمل على فائدة للعبد لأنه في حقه مشقة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع (و) ذلك **(لأن)** **(منافع التكليف أكثر من مضاره وإن خفيت تفاصيل البعض عن البعض كهيئات الصلاة و)** هيئات **(الحج ونحوهما وطريق ثبوتها)** أي البعثة هو **(المعجزة)** مأخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الإعجاز إثبات العجز ثم استعير لإظهاره ثم أسند مجازًا إلى ما هو سبب العجز وجعل اسمًا له فالتاء للثقل **(وهي)**

(قوله: بوجوبها المعتزلة) لكونها لطفًا وصلاحًا للعباد كما مر.

(قوله: ويلزمها الفلاسفة إلخ) لكونها سببًا للخير العام المستحيل عندهم تركه في الحكمة والعناية الإلهية لكن الحق هو أن البعثة رحمة من الله يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الألطاف من غير أن يبنى على استحقاق من المبعوث على ما هو مقتضى ما ذهب إليه المعتزلة ولا على اجتماع أسباب وشروط كما هو مقتضى رأي الفلاسفة بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده.

(قوله: ولا يرد أن العمدة إلخ) وأيضًا لا يرد ما قالوا من أنا نجد الشرائع مشتملة على أفعال وهيئات لا يليق بالصانع اعتبارها والأمر بها كما يشاهد في أعمال الحج والصلاة ونحوهما مما هو خارج عن قانون العقل وعدم الورود ظاهر مما سبق من مبنى قواعدنا.

(قوله: ثم أسند مجازًا إلخ) فإن المظهر حقيقة هو الله تعالى.

(قوله: فالتاء للثقل) أي من الوصفية إلى الاسمية وقيل للمبالغة.

....

في العرف **(أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة)** وإنما قال أمر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الأصابع وعدمه كعدم إحراق النار واحترز بقوله مقرون بالتحدي عن الكرامات وبقيد عدم المعارضة عن السحر **(ووجه**

(قوله: واحترز بقوله مقرون إلخ) واحترز به أيضًا من أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الأنبياء حجة لنفسه ثم إنه قد يقال ينفي داخلًا في التعريف اتخاذ الكاذب معجزة من يعاصر من الأنبياء حجة لنفسه فلا بد لإخراجه من قيد آخر أعني ظهور ذلك الأمر على يد المدعي وكونه من جهته وأيضًا يبقى داخلًا فيه إذا قال معجزتي نطق هذا الجماد مثلًا فنطق بأنه مفتر كذاب فلا بد لإخراجه من قيد الموافقة للدعوى وقد يجاب عنهما بأن ذكر التحدي مشعر بكلا القيدين إذ معناه طلب المعارضة فيما جعله المدعي شاهدًا لدعواه وتعجيز الغير عن الإتيان بمثل إحداه لكن أقول لا نسلم أن نطلق الجماد في الصورة الثانية ليس معجزة ولا نسلم أنه ليس موافقًا لدعواه لم لا يجوز أن يكون قصده هو نطق الجماد مطلقًا وقد حصل فيكون تصديقًا له من أنه في دعواه الرسالة وموافقًا لما ادعاه نعم لو قال معجزتي نطق الجماد بأني صادق ونطق بأنه مفتر كذاب لم يكن موافقًا له إذ ليس ذلك تصديقًا له من الله لكنه مناقشة في المثال فليتأمل إن قيل قيد المقرون بالتحدي يخرج الإرهاصات المتقدمة على البعثة مع أن أكثرهم عدوها من المعجزات أجيب بأن عدها منها إنما هو على سبيل التغليب والتشبيه وإلا فهي في الحقيقة تأسيسات لقاعدة البعثة لا معجزات لكن بقي أن هذا القيد يخرج المعجزة التي قد تتأخر عن التحدي كما إذا قال معجزتي ما سيظهر مني في يوم كذا ثم ظهرت وأجيب بأن التأخر بزمان يسير يعد مثله في العرف مقارنة فلا إشكال وإن كان بزمان طويل فالمعجزة هو ذلك القول المقارن فإنه إخبار بالغيب غاية الأمر أن العلم بإعجازه يتراخى إلى وقت وقوع ذلك الأمر هذا عند من يشترط المقارنة وأما من لا يشترطها ويجعل المعجزة نفس ذلك الأمر فالأمر عنده سهل. ثم اعلم أن الأولى في تفسير المعجزة بحيث لا يرد عليه شيء مما ذكر أن يقال هي أمر يدل على تصديق الله للمدعي في دعواه الرسالة فتأمله واحفظه فإنه من ودائعنا البديعة.

(قوله: وبقيد عدم المعارضة إلخ) المراد بعدم المعارضة أن لا يظهر مثله ممن

....

دلالتها) على صدق دعوى الرسالة **(أنها)** عند التحقيق **(بمنزلة صريح التصديق)** لما جرت به العادة من أن الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق **(كمن يقول**

ليس بنبي وأمام من نبي آخر فليس بمراد ثم المراد من ظهور ذلك الأمر الخارق هو أن يكون في زمان التكليف لأن ما يظهر في قرب الساعة وانتهاء التكاليف لا يشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات كذا قالوا.

(قوله: من أن الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق) هكذا رأينا جميع نسخ هذا الشرح قديمة وجديدة لكن لي فيه بحث طويل وهو أنه لو سلم أن من عادة الله أن يخلق عقيب المعجزة العلم الضروري بصدق مدعي الرسالة كان دلالة المعجزة على صدق دعواها ضرورية بديهية فلم تحتج إلى الاستدلال عليها بأنها بمنزلة تصديق الله لدعوى المدعي مع اتفاقهم على أنها نظرية كما يصرح به قوله ووجه دلالتها إلخ.

وأيضًا لو كان العلم الحاصل بصدق المدعي ضروريًّا لكان حيث لا يتخلف عن العلم بالأمر الخارق واللازم باطل كما وقع لكثير من أهل النفاق والكفر وأيضًا لو كان ضروريًّا بديهيًّا لم يقع متعلق التكليف واللازم أيضًا باطل اتفاقًا وأيضًا تعليل كون المعجزة بمنزلة صريح التصديق من الله بقوله ما جرت به العادة من أن الله تعالى يخلق مما لا يخفى ما فيه فالتحقيق أن العلم بصدق مدعي الرسالة ليس بضروري بل هو نظري مكتسب من كون إظهار المعجزة على يده تصديقًا من الله له كأن تقول صدق الله ذلك المدعي بإظهار الخارق على يده وكل من صدق الله فيما ادعاه فهو صادق نعم العلم بأن إظهار الخارق على يده بمنزلة صريح التصدق من الله له ضروري لما جرت عادة الله بأن يخلق عقيب ظهور ذلك الأمر على يده العلم الضروري بأن الله صدقه في دعواه لكن أين هذا من ذلك فالظاهر أن ما ذكر مأخوذ من شرح المقاصد وهو محرف هنا. والصحيح هو أن يقال بالتصديق من باب التفصيل بدل قوله بالصدق وكذا فيما يأتي من قوله فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق بأن يقول بدله بالتصديق، لأن المراد من العلوم العادية هنا كما ظهر مما مرّ آنفًا.

....

الدليل على أني رسول هذا الملك) إليكم **(أن)** يخالف هذا الملك عادته بأن **(يقوم عن سريره ثلاثًا)** ويقعد **(ففعل فإنه)** يكون تصديقًا له و**(يحصل به العلم الضروري)** بصدقه من غير ارتياب **(ولا يقدح فيه)** أي في دلالته على الصدق وحصول الجزم **(احتمال أن)** لا **(يكون ذلك)** الأمر من الله تعالى بل مستند إلى مدعي الرسالة **(الخاصية فيه)** في نفسه أو بدنه **(أو لاطلاع منه على خاصية في بعض الأجسام)** يتخذها ذريعة إلى ذلك **(أو)** يكون مستندًا إلى **(وضع فلكي)** لا يطلع عليه غيره **(أو يكون من ملك أو جن أو)** يكون **(ابتداء عادة)** أراد الله إجراءها أو تكرر عادة لا تكون إلا في دهور متطاولة **(أو)** يكون مما يعارض إلا أنه كان **(متروك المعارضة)** لعدم بلوغه إلى من يقدر على المعارضة **(أو)** بلغه لكنه تركه **(لمانع)** كالخوف والاشتغال بما هو أهم أو لا يكون ذلك منه تعالى الغرض لانتفاء الغرض في أفعاله على ما هو المذهب **(أو)** يكون لغرض لكنه **(لا لغرض التصديق)** أي لا لأن يصدق مدعي الرسالة **(بل)** لثبوت غرض آخر مثل أن يكون **(إجابة للدعوة أو معجزة لنبي آخر إلى غير ذلك)** من الاحتمالات مثل أن يكون إضلالًا للخلق على ما هو المذهب أن الله تعالى يضل من يشاء **(فإن الاحتمالات)** والتجويزات **(العقلية لا تنافي العلوم القطعية العادية)** الضرورية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات إلى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالإثبات **(على أن الكلام فيما ثبت العجز عن معارضته)** وحصل الجزم بأنه خارق للعادة **(مع**

ومما يأتي من العلاوة هو العلم بأن المعجزة بمنزلة صريح التصديق من الله لا العلم بصدق المدعي على ما لا يخفى على الفطن الحاذق ثم إذا تقرر أن حصول العلم بالصدق حصول اكتسابي اختياري لا ضروري اضطراري اندفع ما اشتهر من أن حصوله من النظر إما أن يكون بطريق العادة كما هو رأي الشيخ فيلزم أن لا يكون من لم يصدق المدعي كافر الجواز كونه معذورًا بعدم خلق الله تعالى العلم له عقيبها والإجماع بخلافه وإما أن يكون بطريق اللزوم العقلي كما هو رأي كثيرين ولزم أن لا يختلف عن النظر واللازم باطل كما سبق آنفًا فتدبر جدًّا.

....

فرط الاهتمام) من المتحدين بها وكونهم أحق بها إن أمكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك.

ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على أهل زمانه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى عليه السلام والموسيقى في زمن داود عليه السلام والفصاحة في زمن محمد ﷺ فلا يحتمل أنه متروك المعارضة **(وأنه)** أي ذلك الأمر **(شيء لا مؤثر فيه إلا الله)** مثل إحياء الموتى وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر والمدر فلا يتوهم أنه لخاصية فيه أو في بعض الأجسام أو غير ذلك من الاحتمالات على أن مجرد التمكين وترك الدفع من القادر المختار كاف في إفادة المطلوب وإن ترتب الغايات على بعض أفعاله مما لا خفاء فيه وإن لم نجعلها أغراضًا له ونحن لا نقول إنه فعل المعجزة لغرض التصديق بل إنها دلت على تصديق الله إياه وأنه صادق في دعواه.

(و) بذلك يحصل لنا التصديق به فـ**(ـإن حصول التصديق)** أي تصديقه تعالى إياه **(لا يتوقف على كونه غرضا)** له تعالى بل مجرد إظهار المعجزة على يد مدعي النبوّة يكفي في ذلك.

(و) لذلك **(لا)** يتوقف أيضًا على **(كون الباعث)** تعالى **(صادقًا في أخباره)** بأن

(قوله: وبذلك يحصل لنا التصديق به إلخ) أي وبفعل المعجزة يحصل لنا العلم الضروري بأن ذلك تصديق من الله لمدعي الرسالة من غير تطرق الاحتمالات ثم العلم الاكتسابي بأنه صادق في دعواه.

(قوله: ولذلك لا يتوقف أيضًا إلخ) أي لأن مجرد إظهار المعجزة والتمكين وترك الدفع من القادر المختار كاف في حصول العلمين الضروري والاكتسابي لا يتوقف إلخ.

ثم اعلم أن هذا إشارة إلى دفع ما أورد من الدور اللازم من بيان وجه دلالة المعجزة على صدق مدعي الرسالة وتفصيله أن ههنا ثلاث مقامات:

الأول: تحرير وجه الدلالة وهو أن إظهار المعجزة على يد مدعيها يفيد أن الله

....

هذا المدعي صادق في دعواه فإن إظهار المعجزة على يده إخبار بصدقه **(ليدور بناء على أنه)** أي كون الباعث تعالى صادقًا **(سمعي)** لا يعلم بدون السمع من المخبر الصادق إذ لا سبيل إلى ذلك بدليل العقل لأن غايته أن الكذب قبيح وهو على الله تعالى محال وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع في حيز المنع ومن ههنا يعلم أنه يصح التمسك بخبر النبي ﷺ في إثبات الكلام له تعالى.

صدقه أي نسبه إلى الصدق في دعوى الرسالة وكل من كان كذلك فهو صادق فمدعي الرسالة صادق.

والثاني: بيان لزوم الدور وهو أن الكبرى إنما تتم بعد استحالة الكذب على الله ولا سبيل إليه بدليل العقل لتوقفه على المقدمتين الآتيتين الممنوعتين عقلًا كما سيصرح به الشارح "مد ظله" فانحصر ذلك في السماع من المخبر الصادق فلزم توقف العلم بصدق ذلك المخبر على العلم بصدق الله تعالى وبالعكس وهذا دور.

والثالث بيان اندفاع هذا الدور وحاصله أنا لا نسلم أن تصديق الله تعالى لذلك المدعي من جنس الكلام لم لا يجوز أن يكون أمرًا وراءه ولو سلم أنه من جنسه فلا نسلم أنه كلام إخباري حتى يفتقر إثبات صدقه إلى السمع لم لا يجوز أن يكون إنشاء كأن يقول جعلته رسولًا بطرق الإنشاء كما يقال جعلت فلانًا وكيلًا من غير قصد إخبار وإعلام والإنشاء لا يوصف بالصدق أو الكذب فلا يفتقر إثباته إلى السمع فلا دور إن قيل قد تقرر عندهم أنه بمنزلة صريح الإخبار من الله بأنه إلخ. قلت كونه بمنزلته لا يوجب أن يكون نفسه حتى يكون من جنس الكلام الإخباري فتدبره واحفظه.

(قوله: فإن إظهار المعجزة على يده إخبار إلخ) هذا وجه المنفي أعني التوقف المفضي إلى الدور المذكور لا وجه النفي أعني عدم التوقف فإنه وجهه هو ما مر آنفًا.

(قوله: ومن ههنا يعلم أنه يصح إلخ) أي مما حرر مما حاصله أنه لا يلزم أن يكون تصديق الله من جنس الكلام فتدبر.

....

فصل في نبوّة نبينا

(فصل) في نبوّة نبينا **(محمد ﷺ رسول الله)** أرسله بالهدى ودين الحق **(لأنه)** عليه الصلاة والسلام **(ادعى الرسالة وأظهر المعجزة)** وكل من كان كذلك فهو نبي أما دعوى النبوّة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح.

وأما إظهار المعجزة فـ**(ـلأنه أتى)** متحديًا **(بالقرآن المعجز بفصاحته بلغاء العرب)** العرباء **(مع كثرتهم)** كثرة حصى البطحاء **(وشهرتهم بالعصبية)** والحمية الجاهلية ولو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل إلينا لأنه مما تتوفر الدواعي إلى نقله والعلم بجميع ذلك قطعي فلا يقدح فيه احتمال أنهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها لمانع أو عارضوا ولم ينقل إلينا لعدم المبالاة وقلة الالتفات **(ولم يطعنوا فيه مع)** كمال **(حذاقتهم و)** فرط **(عداوتهم)** للإسلام **(بل نسبوه لكمال حسنه وبلاغته إلى السحر)** كما هو دأب المتعجب **(فالمطاعن)** القادحة في إعجازه **(مدفوعة إجمالًا والتفصيل في)** كتاب **(المقاصد)** فإن أردت معرفة التفاصيل فارجع إليه **(وتعجبهم)** إنما **(كان من فصاحته)** وحسن نظمه وبلاغته **(لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها)** في نفسها **(فبطل القول)** بأن إعجازه **(بالصرفة)**

(قوله: فلأنه أتى متحديًا إلخ) إشارة إلى أن الأمر الخارق الذي وقع ههنا معجزة للنبي ﷺ هو أنه تعالى خصه من بين معاصريه بالوحي والكلام وحينئذ وقوع ذلك الكلام على أعلى درجة الفصاحة الذي عجز عنه الفصحاء إنما هو ليتم أنه كلام الله وليس كلام نفسه إذ لو لم يكن فصيحًا على تلك الدرجة لاحتمل أنه كلام النبي ﷺ فلم يثبت خرق العادة أعني تكلم الله معه بالكلام ويحتمل أن تكون المعجزة هي نفس القرآن النازل عليه وحينئذ لزوم وقوعه على تلك الدرجة أظهر من أن يخفى فتدبره واحفظه.

(قوله: مع سهولتها في نفسها إلخ) واحتجوا على سهولة المعارضة مع عدمها بأنا نقطع بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا فيكونون قادرين على الإتيان بمثل سورة منه لكن الله صرف هممهم عن ذلك وأجيب بأن حكم الجملة قد يخالف حكم

....

كما ذهب إليه النظام وكثير من المعتزلة والشيعة بمعنى أن الله تعالى صرف همم المتحدين وسلب علومهم التي لا بد منها في الإتيان بمثل للقرآن **(على أن نقصان البلاغة أدخل في)** الإعجاز بـ**(الصرفة)** فلو قصد الإعجاز بالصرفة لكان الأنسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقتها لأنه كلما كان أنزل في البلاغة وأدخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة أبلغ في خرق العادة **(ولأنه)** عطف على قوله لأنه أتى **(أخبر عن المغيبات)** الماضية والمستقبلة فالماضية **(كقصص موسى وعيسى)** ويوسف وإبراهيم ونوح ولوط عليهم السلام وغيرهم على تفصيلها من غير سماع عن أحد **(و)** أما المستقبلة فمنها ما هو في القرآن **(كقوله تعالى:** ﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً

الأجزاء كما هنا ولكن كل من آحاد العرب قادر على الإتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس وأضرابه واللازم باطل وبهذا يجاب من شبهة من نفي قطعية الإجماع والخبر المتواتر.

(قوله: وسلب علومهم التي إلخ) بمعنى أن لا يجعلها حاصلة لهم وإن كانت حاصلة أزالها عنهم وبالجملة فالتحقيق أن إعجاز القرآن إنما هو لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والبلاغة والحلاوة من حيث اللفظ والمعنى والتركيب والترتيب بحيث بلغ ما هو خارج عن طوق البشر بمعنى أن التكلم بمثله وترتيبه ابتداء واختراعًا لم يقع متعلقا لقدرة البشر ولا يقع أبدًا مع أن التكلم بمطلق الكلام وبالفصيح منه ممكن بل واقع بل العلم بوجوه فصاحته وطرق محسناته حاصل فعدم معارضته إنما هو لوقوعه في تلك الطبقة التي خرجت عن طاقتنا فظهر أن خرق العادة في وقوع أمر من الأمور قد يكون من جهة أنه لا يكون متعلقًا لقدرتنا بحسب العادة كخلق الأجسام وإحياء الأموات وقد يكون من جهة بلوغه الطبقة التي خرجت عن طوقنا وإن كان نوعه مما تتعلق به قدرتنا فوقوع كل من الأمرين إذا كان مقرونًا بدعوى النبوة سواء كان ظهوره من نفس الشخص أو من الله في حقه كان معجزة إذا لم يعارض.

والقسم الثاني كالقرآن أبلغ وأدخل في الإعجاز كما لا يخفى فاحفظه فإنه يندفع به شبهات في هذا المقام وبه يستقيم بيان الإعجاز في الكلام.

....

تَأْخُذُونَهَا﴾ [الفتح: ٢٠]) وقوله تعالى: (﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢﴾ [الروم: ١ ـ ٢]) إلى قوله: ﴿لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ﴾ [الروم: ٦]، وقوله تعالى: (﴿سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ﴾ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ﴾ [القمر: ٤٥] (﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [الفتح: ٢٧] ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [الفتح: ٢٨]) وقوله: (﴿لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: ٨٨]) إلى غير ذلك.

ومنها ما ليس فيه كقوله عليه الصلاة والسلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»(١) وكإخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وإنفاق كنوزهما في سبيل الله تعالى إلى غير ذلك (**ولأنه ظهرت منه**) عليه الصلاة والسلام (**أمور خارجة عن العادة**) هي تنقسم إلى أمور ثابتة في ذاته وأمور خارجة عنها:

فالأول: (**كولادته مختونًا مسرورًا**) واضعًا إحدى يديه على عينيه.

والأخرى: على سوأتيه (**مع خاتم النبوّة**) بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط (**وكونه مبصرًا من خلفه كما كان مبصرًا من قدامه و**) الثاني (**ككونه غاية في صفات الكمال**) من الصدق والأمانة والشجاعة والفصاحة والسماحة

(**قوله: إلى غير ذلك**) كبيان أحوال أهل البدع والأهواء الذين ظهروا في عهدنا من تفرقهم إلى الفرق المختلفة التي يلعن بعضهم بعضًا وذكر نبزهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا﴾ [الأنعام: ١٥٩] الآية. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝٣١ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا كُلُّ حِزْبِۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ۝٣٢﴾ [الروم: ٣١ ـ ٣٢] وقوله: ﴿أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ [الأنعام: ٦٥].

(**قوله: والثاني ككونه غاية في صفات إلخ**) كتب عليه وتكرير الكاف للدلالة على كونه نوعا آخر كتكريره في القسم الثالث.

---

(١) أخرجه الطيالسي (ص ١٥١، رقم ١١٠٧)، وأحمد (٥/ ٢٢٠، رقم ٢١٩٦٩)، ونعيم بن حماد في الفتن (١/ ١٠٤، رقم ٢٤٩)، والبغوي في الجعديات (١/ ٤٧٩، رقم ٣٣٢٣)، وابن حبان (١٥/ ٣٩٢، رقم ٦٩٤٣)، والترمذي (٤/ ٥٠٣، رقم ٢٢٢٦) وقال: حسن. والطبراني (٧/ ٨٣، رقم ٦٤٤٣) والنسائي في الكبرى (٥/ ٤٧، رقم ٨١٥٥)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (١/ ١١٦، رقم ١١٣).

والزهد والتواضع لأهل المسكنة والشفقة على الأمة والمصابرة على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الأخلاق وبلوغ النهاية في العلوم والمعارف الإلهية.

(و) كونه **(مستجاب الدعوة)** كما دعا لابن عباس رضي الله عنهما: «اللهم فقهه في الدين»[(١)] فصار إمام المفسرين ودعا على عتبة ابن أبي لهب: «اللهم سلط عليه كلبًا من كلابك»[(٢)] فافترسه الأسد.

(و) الثالث **(كخرور الأوثان)** ليلة ولادته **(وسقوط شرف قصور الأكاسرة وإظلال السحاب عليه وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر)** ونبوع الماء من بين أصابعه إلى أن رويت الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعام يسير **(وحنين الجذع)** في مسجد المدينة حين انتقل منه إلى المنبر **(وشكاية الناقة)** من صاحبها **(وشهادة)** الشاة **(المشوية)** يوم خيبر بأنها مسمومة **(وتسبيح الحصى وغير ذلك)** مما لا يعد ولا يحصى **(ومن الشواهد نصوص)** الكتب للأنبياء المتقدمين عليهم السلام المنقولة إلى العرب من **(التوراة والإنجيل والزبور)** كما فصل فيما عد لذلك **(ومن الإقناعات لأهل الإنصاف ما اجتمع فيه من)** الأخلاق الحميدة والأوصاف الشريفة و**(الكمالات)** العلمية والعملية والمحاسن الراجعة إلى النفس والبدن والنسب فإن العقل السليم يجزم بأن ذلك لا يجتمع إلا لنبي **(وما اشتملت عليه شريعته في كل باب)** مما يعلم المنصف الناظر فيه أنه ليس إلا وضعًا إلهيًّا ووحيًا سماويًّا والمبعوث به ليس إلا نبيًّا.

(و) منها **(ظهورها)** أي شريعته **(على سائر الأديان)** وانتشارها في الآفاق والأقطار **(مع قلة الأعوان وكثرة الأعداء)** عددًا وشدتهم شوكة وفرطهم حمية وعصبية وبذلهم غاية الوسع في إطفاء أنوار شريعته فهل يكون ذلك إلا بعون إلهي وتأييد سماوي **(وغاية متشبث المنكرين)** لنبوّة محمد ﷺ **(الطعن في النسخ مطلقًا)** بأنه لو لم يكن الحكم الناسخ لمصلحة فعبث وإن كان لمصلحة لم يعلمها عند

(قوله: وغاية متشبث المنكرين إلخ) قالت اليهود لو كان محمد ﷺ نبيًا لزم نسخ

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٦/ ٣٨٣، رقم ٣٢٢٢٣).

(٢) أخرجه ابن عساكر (٣٨/ ٣٠٢).

شرعية الحكم المنسوخ فجهل أو لمصلحة علمها وأهملها أوّلًا ثم رأى رعايتها فبداء وبأن الحكم إما مؤقت فانتهاؤه لا يكون نسخًا وإما مؤبد فنسخه تناقض وإما مرسل لا توقيت ولا تأبيد فيه فإما أن يعلم الله استمراره أبدًا فلا يرتفع للزوم الجهل أو إلى غاية فانتهاؤه لا يكون نسخًا.

والجواب عن الأول أنه لمصلحة تجددت فإن المصالح تختلف باختلاف الأزمان والأحوال.

وعن الثاني بأنه مرسل لكنه مؤقت في علمه تعالى والرفع والنسخ في الظاهر **(وقد بين ذلك في موضعه)** المعد لمثله نحو ما أشرنا إليه **(و)** خصوصًا **(لدين موسى)** عليه السلام **(تمسكًا بـ)** ـما تواتر منه عليه السلام بزعمهم مثل **(تمسكوا بالسبت أبدًا وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والأرض**[1] **والجواب أن هذا افتراء)** عليه عليه السلام ودعوى تواتره مكابرة **(أو)** على تقدير وقوعه منه **(عبارة عن طول الزمان)** فإنه كثيرًا ما يعبر بالتأبيد والدوام عن طول الزمان **(ثم النص)** والإجماع **(يدل على أنه)** ﷺ

شريعة موسى بخصوصه لما يأتي أيضًا أقول وجه الملازمة ظاهر لكن يرد أن القائلين ببطلان مطلق النسخ يلزمهم نفي نبوة نبيهم أو نبوة من عداه ضرورة وقوع النسخ في الجملة حينئذ وإن منعوا استلزام إرسال النبي ﷺ المتأخر لنسخ شريعة المتقدم بطلت الملازمة السابقة منهم فتدبره.

(قوله: فانتهاؤه لا يكون نسخًا) الأولى أن يقول بدله فنفيه لا يكون إلخ. كما في شرح المقاصد وكذا فيما يأتي بعده فافهم.

(قوله: وإما مؤبد فنسخه تناقض) وذلك لأن قول الشارع صم مثلًا يكون حينئذ مع نسخه بمنزلة أنه واجب عليك أبدًا وليس بواجب عليك وهذا تناقض وقد يقال إنما يتم التناقض لو كان القيد راجعًا إلى الحكم الذي هو الوجوب مثلًا وأما إذا كان راجعًا إلى الواجب كقولنا صوم الغد أو صوم الأبد واجب حينًا ليس بواجب حينًا آخر فلا تناقض سواء كان الواجب مؤقتًا أو أبدًا وأجيب بأن الكلام في الحكم فليتأمل.

---

(١) ذكره ابن الوزير في (إيثار الحق على الخلق) (ص ٧٢).

(مبعوث إلى الناس كافة) قال الله تعالى ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨] بل إلى الثقلين قال الله تعالى: ﴿قُلۡ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسۡتَمَعَ نَفَرٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ﴾ [الجن: ١] الآية. وزعم بعض اليهود والنصارى أنه مبعوث إلى العرب خاصة زعمًا منهم أن الاحتياج إلى النبي ﷺ إنما كان للعرب خاصة دون أهل الكتاب ورد بأن احتياج اليهود والنصارى أكثر لاختلال دينهم بالتحريف وأنواع الضلالات مع ادعائهم أنه من عند الله **(وأنه لا)** يبعث **(نبي بعده)** ولكن رسول الله وخاتم النبيين.

(و) إذا ثبت أنه خاتم الأنبياء ثبت أنه **(لا تنسخ شريعته)** بل شريعته ناسخة لجميع الأديان **(و)** أجمع المسلمون على **(أنه أفضل الأنبياء)** كيف لا **(وأمته خير الأمم)** قال الله تعالى: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران: ١١٠] الآية. وتفضيل الأمة من حيث إنها أمة تفضيل للرسول الذي هم أمته **(واختلفوا في الأفضل بعده فقيل آدم)** عليه السلام لكونه أبا البشر.

(وقيل إبراهيم) عليه السلام لزيادة توكله واطمئنانه.

(وقيل موسى) عليه السلام لكونه كليم الله.

(قوله: وإنه لا يبعث نبي بعده) إشارة إلى دفع ما يقال إن عيسى حي بعد نبينا عليهما السلام حيث رفع إلى السماء وينزل إلى الدنيا فلا يكون ﷺ خاتمًا وحاصل الدفع أن معنى كونه خاتم النبيين هو أنه لا يبعث بعده نبي آخر بشريعة أخرى فإن عيسى عليه السلام إنما ينزل على شريعة نبينا ولا يسعه إلا اتباعه.

(قوله: وتفضيل الأمة من حيث إنها إلخ) إشارة إلى دفع ما يتوهم أنا لا نسلم أن خيرية الأمة تدل على خيرية نبيهم لجواز أن تكون راجعة إلى نفسهم وحاصل الدفع أن إضافة الخير إلى الأمة ظاهرة في الخيرية من حيث كونهم أمة له ﷺ فتدل على خيريته ﷺ فحينئذ قوله ﷺ: «لا تفضلوني على يونس بن متى» ونحوه لعله تواضع منه كما هو عادته ﷺ.

(قوله: لزيادة توكله واطمئنانه) أقول هذا تعليل لا يلائم قوله في الآية ولكن ليطمئن قلبي فتدبر جدًّا.

....

(وقيل عيسى) عليه السلام لكونه روح الله تعالى.

وقيل نوح عليه السلام لطول عبادته ومجاهدته **(ودل الكتاب على معراجه)** ﷺ **(إلى المسجد الأقصى وإجماع القرن الثاني على أنه في اليقظة وبالجسد)** ولو كان دعوى النبي ﷺ في المنام أو بالروح لما أنكره الكفرة غاية الإنكار ولم يرتد بعض من أسلم ترددًا منه في صدق النبي ﷺ **(ودل الخبر المستفيض على أنه إلى السماء)** والمنكر مبتدع **(وخبر الواحد إلى الجنة أو العرش أو طرف العالم)** على اختلاف الروايات.

فصل من شرائط النبوة

(فصل من شرائط النبوة الذكورة وكمال العقل) والفطنة **(وقوة الرأي)** ولو في الصبي كعيسى عليه السلام **(والسلامة عن)** كل **(ما تنفر عنه الطبائع السليمة)** كالعيوب المنفرة من البرص والجذام ونحو ذلك **(أو)** ما **(يخل بالمروءة)** كالأكل على الطريق **(أو)** ما يخل **(بحكمة البعثة)** من أداء الشرائع وقبول الأمة **(ثم المختار أن الأنبياء معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ)** فإن المعجزة تقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ فلو جاز التقوّل والافتراء في ذلك عقلًا لأدى إلى إبطال دلالة المعجزة **(وعن الكفر)** قبل البعثة وبعدها وجوّز الشيعة لهم إظهار الكفر تقية واحترازًا عن إلقاء النفس في التهكلة وردّ بأن أولى الأوقات بالتقية ابتداء الدعوة **(و)** عن **(تعمد الكبائر)** بعد البعثة **(سمعا عندنا)**

(قوله: لكونه روح الله) وكلمته ألقاها إلى مريم مع أنه حي في السماء لكن ينبغي أن يعلم أن كون نبينا ﷺ ميتًا في الأرض أنفع للأمة من كونه حيًّا في السماء حيث صارت الروضة المقدسة مهبطًا للبركات ومصعدًا للدعوات وموطنًا للاجتماع على الطاعات إلى غير ذلك من أنواع الخيرات وبالجملة قد أشرقت الأرض بنور خصائصه ومعجزاته إشراق الشمس في كبد السماء فصياح الخصم نباح الكلاب في الليلة القمراء ولنعم ما قيل بالفارسي. مه فشاندنوروسك عوعو كند.

(قوله: فلو جاز التقول إلخ) إشارة إلى أن عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة عقلي فتبصر.

....

لأن العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلًا إذ لا دلالة للمعجزة عليه **(وعقلًا عند المعتزلة)** بناء على أصلهم في مسألة التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الصلاح **(وعن الصغائر المنفرة)** كسرقة لقمة.

(و) عن **(تعمد غير المنفرة وعن سهو الكبيرة أيضًا)** وذلك **(لئلا يلزم ما هو منتف قطعًا كحرمة اتباعهم)** فإنها منتفية قطعًا لأن اتباعهم واجب بالإجماع وبقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى﴾ [آل عمران: ٣١] ولولا عصمتهم عما ذكر لزم ثبوتها **(و)** كذا **(رد شهاداتهم)** فإنه أيضًا منتف للقطع بأن من ترد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في أمر الدين القائم إلى يوم الدين ولولا عصمتهم عمّا ذكر لزم أن ترد **(و)** كذا **(وجوب زجرهم)** ومنعهم عن ارتكاب ذلك لعموم أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه إيذاءهم المحرم بالإجماع وبقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٥٧] الآية **(واستحقاقهم العذاب والذم)** لدخولهم تحت قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٣٦] الآية.

(وعدم نيلهم عهد النبوّة) لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين **(ونحو ذلك)** من لزوم كونهم حزب الشيطان وغير ذلك **(و)** احتج المخالف بـ**(ـما نقل من ذنبهم وتوبتهم)** واستغفارهم وأجيب عنه أما إجمالًا **(فما صح منه)** وهو ما نقل متواترًا أو نص في كتاب الله **(فـ)** ـمحمول **(على السهو)** والنسيان **(أو ترك الأولى أو)** كونه **(قبل البعثة)** وأما تفصيلًا فمذكور في التفاسير والكتب المصنفة في ذا الباب **(والأولى أن لا يحصر عددهم)** عليهم السلام **(وإن ورد في الحديث أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفًا وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر)** وذلك لأن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن ولا يعتبر إلا في العمليات دون الاعتقاديات و**(أخذا من)** ظاهر **(قوله تعالى:**

(قوله: والأولى أن لا يحصر عددهم) أي لا يجزم بانحصارهم في عدد معين كما يفيده الحديث فافهم.

(قوله: ولا يعتبر إلا في العمليات إلخ) والحاصل أن الدليل الظني إنما يفيد الظن

....

﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ﴾ [غافر: ٧٨] **والجمهور)** من المسلمين **(على عصمة الملائكة)** عليهم السلام **(لقوله تعالى:** ﴿وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ۝٤٩ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۩ ۝٥٠﴾ [النحل: ٤٩ ـ ٥٠]) وقوله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ۝٢٦ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ۝٢٧﴾ [الأنبياء: ٢٦ ـ ٢٧] وقوله تعالى: (﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ۝٢٠﴾[1] [الأنبياء: ٢٠]) ولا خفاء في أن مثل هذه العمومات يفيد الظن وإن لم يفد اليقين وما يقال من أنه لا عبرة بالظني في باب الاعتقاد فإن أريد أنه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم والحكم القطعي فلا نزاع فيه وإن أريد أنه لا يحصل منه الظن فظاهر البطلان **(واحتج المخالف بقصة إبليس مع كونه من الملائكة)** عليهم السلام بدليل تناول أمر الملائكة بالسجود في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة: ٣٤] الآية إياه. ولذا عوتب بقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ﴾ [ص: ٧٥] إذا أمرتك وبدليل صحة استثنائه في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ [الأعراف: ١١].

(وبغيبتهم في حق آدم) عليه السلام **(واستبعادهم جعله خليفة)** بقولهم في جواب ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: ٣٠] **(وردّ)** الأول **(بأن إبليس)** كان **(من الجن)**

وهو ليس بمعتبر إلا فيما يكون المقصود حصول الظن به دون ما يكون المقصود فيه الجزم كما أشرنا إليه آنفًا إذا تقرر اندفع ما يتوهم من منافاة هذا لما يأتي قريبًا من أن اعتبار الظن بعصمة الملائكة حاصل من الأدلة الظنية مع أنه معدود من العقائد هنا وذلك لأن المراد من كون الجمهور على عصمة الملائكة هو أن عصمتهم مظنونة لهم لا متيقنة ما يصرح به قريبًا بقوله وإن لم يفد اليقين إلى آخر السؤال والجواب فافهمه واحفظه.

---

(١) انظر: شرح المواقف (٨/ ٢٣٠)، وشرح المقاصد (٢/ ١٢٩)، وشرح الأصول الخمسة (ص٥٦٣)، والأساس لعقائد الأكياس (ص١٣٦، ١٣٥)، والتوحيد للماتريدي (ص١٧٦)، وأصول الدين (ص١٥٤).

ففسق عن أمر ربه **(وعدّه من الملائكة تغليب)** لا يقال كان بمعنى صار أو بمعنى كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شأنهم الاستكبار لأنه خلاف الظاهر **(و)** الثاني **(بأن الاغتياب إنما يكون لغرض إظهار نقص الغير)** وذلك إنما يتصور لمن لا يعلم والله سبحانه عالم بجميع الأشياء فلا غيبة هناك **(بل قصدهم)** عليهم السلام **(التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من)** يتصف بما **(لا يليق مع وجود)** الأولى و**(الأليق)** وإنما علموا ذلك بإعلام من الله تعالى أو مشاهدة من اللوح المحفوظ **(وأما تعذيب هاروت وماروت)** ملكين ببابل **(فمعاتبة)** كما يعاتب الأنبياء على السهو والزلة **(ولم يكن منهما عمل بالسحر ولا اعتقاد لتأثيره بل)** إنما كان **(تعليم)** منهما **(مع تنبيه)** على أن العمل به كفر وذلك ابتلاء من الله للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه أو تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن **(ثم جمهور أصحابنا والشيعة على أن الأنبياء)** عليهم السلام **(أفضل من الملائكة)** خلافًا للمعتزلة وأبي عبد الله الحليمي والقاضي أبي بكر منا.

فعندهم الملائكة أفضل وعليه الفلاسفة **(وبالغ بعضهم)** من أصحابنا **(حتى فضلوا خواص البشر)** من الأنبياء **(على خواص الملائكة وعوامهم)** من المؤمنين

(قوله: فعندهم الملائكة أفضل إلخ) والشيخ ابن العربي قدوة العارفين قدس سره ذكر ما حاصله أن الطائفة من الملائكة ويسمون الملأ الأعلى أفضل من البشر حتى الأنبياء وذلك لأني قد سألت النبي ﷺ في المراقبة عن تحقيق هذه المسألة فقال عليه السلام أما سمعت حديثي القدسي: «ما ذكرني العبد في ملأ إلا ذكرته في ملأ خير منه»[(١)].

قلت نعم فقال ﷺ وقد ذكر الله كثيرًا في محضري فيلزم وجود ملأ خير من ملئنا ليذكرنا الله تعالى في ذلك الملأ فتدبره فإنه وجه مليح دقيق.

---

(١) أخرجه أحمد (٢/ ٤١٣، رقم ٩٣٤٠)، والبخاري (٦/ ٢٦٩٤، رقم ٦٩٧٠)، ومسلم (٤/ ٢٠٦١، رقم ٢٦٧٥)، والترمذي (٥/ ٥٨١، رقم ٣٦٠٣) وقال: حسن صحيح. وابن ماجه (٢/ ١٢٥٥، رقم ٣٨٢٢)، وابن حبان (٣/ ٩٣، رقم ٨١١).

(على عوامهم أما عقلًا فلأن) للبشر عوائق عن العبادات العلمية والعملية من الشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة لأوقاته وليس من ذلك للملائكة شيء ولا شك أن **(اكتساب الكمال والمواظبة على الطاعات مع الشواغل)** والعوائق **(أدخل في استحقاق الثواب)** لكونه أشق ولا معنى للأفضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة **(وأما سمعًا فلقوله تعالى:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ٣٣﴾ [آل عمران: ٣٣] .

وقد خص من آل إبراهيم وآل عمران غير الأنبياء بدليل الإجماع فيكون آدم ونوح وجميع الأنبياء مصطفين على العالمين **(ومن جملتهم الملائكة)** إذ لا تخصيص للملائكة من العالمين **(ولأنه تعالى أمرهم بالسجود لآدم)** قال الله تعالى ﴿وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ﴾ [طه: ١١٦] وأمر الأدنى بالسجود للأفضل هو السابق للفهم لأن السجود أعظم أنواع الخدمة وإخدام الأفضل للمفضول مما لا يقبله العقول فلا يفعله الحكيم وإذا كان آدم أفضل منهم كان غيره من الأنبياء كذلك واستكبار إبليس والتعليل بأنه خير من آدم يدل على أن أمرهم بالسجود دائمًا كان **(تعظيمًا وتكرمة)** لآدم **(و)** لأنه تعالى **(أمر آدم بتعليمهم الأسماء)** فعلمهم والمعلم أفضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على أن الأمر ليس إلا **(قصدًا إلى إظهار)** ما خفي من **(الفضل)** لآدم ودفع ما يتوهمون فيه من النقصان ولذا قال تعالى ﴿أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [البقرة: ٣٣] **(واحتج المخالف بأنها)** كما هو مقتضى أصول الفلاسفة **(متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل)** من غير شوائب النقص والجهل والخروج من القوة إلى الفعل على التدريج **(قوية على الأفعال العجيبة)** كإحداث السحب والزلازل وأمثال ذلك **(مطلعة على أسرار الغيب سابقة إلى أنواع الخير منزهة عن)** ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ **(الشرور والقبائح علومهم وأعمالهم أدوم)** لطول زمانهم **(وأقوم)** لسلامتها عن مخالفة المعاصي المنقصة للثواب **(وأسلم)** لأنهم يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات والأسرار ولا كذلك البشر **(وبقوله تعالى:** ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي

....

....

خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٌۖ﴾ [الأنعام: ٥٠] فإن هذا الكلام إنما يحسن إذا كان الملك أفضل والجواب أنه إنما قال ذلك حين استعجله قريش العذاب الذي أوعدوا به كقوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَمَسُّهُمُ ٱلۡعَذَابُ بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ ۝٤٩﴾ [الأنعام: ٤٩] والمعنى أني لست بملك حتى يكون لي القدرة والقوة على إنزال العذاب بإذن الله تعالى كما يحكى أن جبرائيل قلب بأحد جناحيه بلاد قوم لوط فأين حديث الأفضلية التي هي أكثرية الثواب (**وبقوله تعالى**: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلۡقُوَىٰ ۝٥﴾ [النجم: ٥]) يعني جبرائيل عليه السلام (**والمعلم أفضل**) من المتعلم والجواب أن ذلك بطريق التبليغ دون التعليم (**وقوله تعالى**: ﴿لَّن يَسۡتَنكِفَ ٱلۡمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبۡدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ٱلۡمُقَرَّبُونَۚ﴾ [النساء: ١٧٢]) أي لا يترفع عيسى عن عبوديته ولا من هو أرفع منه كقولك لا يستنكف عن هذا الأمر الوزير ولا السلطان والجواب أن الكلام سيق لرد مقالة النصارى وادعائهم في المسيح مع النبوة الألوهية والترفع عن العبادة لكونه روح الله ولد بلا أب والمعنى لا يترفع عيسى عن عبوديته ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم.

(**قلنا**) الوجه (**الأول**) على تقدير تسليم مقدماته لا يمنع كون أعمال الأنبياء وعلومهم أفضل وأكثر ثوابًا على أنه (**معارض بما مر**) من الوجه العقلي لأفضلية الأنبياء (**وتأويل البواقي**) من الوجوه السمعية (**في كتب التفسير**) كما نقلناه (**وأما**) اطراد (**تقديم ذكرهم**) على ذكر الأنبياء والرسل (**فيجوز أن يكون لتقديمهم في الوجود أو في قوة الإيمان بهم**) لكونهم أخفى لا للشرف (**ومن خوارق العادات كرامات الأولياء**) والولي هو العارف بالله المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات وكرامته ظهور أمر من قبله خارق للعادة غير مقارن بدعوى النبوّة (**وتفارق المعجزة بالخلو عن دعوى النبوّة فلا توجب التباس النبي بغيره ولا انسداد باب إثبات النبوّة**) إذ لا تنفي دلالة المعجزة على النبوّة ومشاركتهم للأنبياء في ظهور الخارق لا يخل بعظم قدرهم ووقعهم في النفوس (**بل تفيد زيادة جلالة قدر الأنبياء**) وزيادة الرغبة في اتباعهم (**حيث نالت**

....

....

أمتهم) وأتباعهم **(تلك المرتبة ببركة الاقتداء بهم)** والاستقامة على طريقتهم **(وتفارق)** الكرامة **(السحر)** أيضًا **(بأنها لا يجري فيها التعليم والتعلم ولا يتأتى فيها المعارضة ولا تجامع النفس الشريرة)** بخلاف السحر في ذلك كله **(ولا يكون)** السحر **(إلا بمباشرة أعمال مخصوصة)** بخلاف الكرامة **(وكلاهما واقع)** أما الكرامة فـ**(ـلقصة مريم)** قال تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٣٧] **(و)** قصة **(آصف)** من إتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف **(وغيرهما مما روي عن كثير من الصلحاء و)** أما السحر فـ**(ـلقوله تعالى** ﴿يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾) وقوله ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٠٢] **(ولما ثبت أنه سحر النبي)** ﷺ **(وعائشة)** رضي الله عنها **(وابن عمر)** رضي الله عنهما **(ولا دلالة لقوله تعالى)** في قصة موسى عليه السلام **(يخيل إليه من سحرهم)** أنها تسعى **(على أنه لا حقيقة له)** وإنما هو تخييل وتمويه وذلك لجواز أن يكون سحرهم هو إيقاع هذا التخييل وقد تحقق ولو سلم فكون أثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على أنه لا حقيقة له أصلا **(و)** أما **(الإصابة بالعين)** وهو أن يكون لبعض النفوس خاصية أنها إذا استحسنت شيئًا لحقته الآفة فثبوتها **(قد جرت مجرى المشاهدات)** التي لا تفتقر إلى حجة وقد قال النبي ﷺ: «العين حق»(١).

(و) ذهب كثير من المفسرين إلى أنه **(فيها نزلت آية** ﴿وَإِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾) [القلم: ٥١] الآية.

(قوله: قال النبي ﷺ العين حق)(١) وقال أيضًا: «إن العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر»(٢).

---

(١) أخرجه أحمد (٢/ ٣١٩ رقم ٨٢٢٨)، والبخاري (٥/ ٢١٦٧، رقم ٥٤٠٨)، ومسلم (٤/ ١٧١٩، رقم ٢١٨٧) وأبو داود (٤/ ٩، رقم ٣٨٧٩) وابن ماجه (٢/ ١١٥٩، رقم ٣٥٠٧) وابن حبان (١٢/ ٣١٢، رقم ٥٥٠٣).

(٢) أخرجه ابن عدي (٦/ ٤٠٧ ترجمة ١٨٩٠ معاوية بن هشام القصار)، وأبو نعيم في الحلية (٧/ ٩٠)، والخطيب (٩/ ٢٤٤)، والقضاعي (٢/ ١٤٠، رقم ١٠٥٩).

(و) للقائلين بالسحر والعين **(في جواز الاستعانة بالرقى و)** جواز تعليق **(التمائم خلاف)** ولكل من الطرفين كما قال في شرح المقاصد أخبار وآثار والأرجح هو الجواز والمسألة بالفقهيات أشبه **(والولي لا يبلغ درجة النبي)** لأن النبوّة لا تكون بدون الولاية فهو ولي مع أمر زائد **(ولا تسقط عنه التكاليف)**.

وما نقل عن أهل الإباحة أن الولي إذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الإخلاص سقط عنه الأمر والنهي ولم يضره حينئذ الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة فاسد بإجماع المسلمين **(ولا تكون الولاية أفضل من النبوّة)** وليس من الأدب إطلاق القول به لأن علامة غاية الكمال نيل مرتبة النبوّة **(وأما ولاية النبي فقيل أفضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص)** كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه والنبي في غاية الكمال وفي النبوّة معنى الإنباء والتبليغ كما هو شأن من أرسله الملك إلى الرعايا لتبليغ الأحكام **(وقيل بل نبوّته أفضل لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح)** الخلق في **(الدارين مع شرف مشاهدة الملك)**.

فصل في المعاد

(فصل) في المعاد العود توجه الشيء إلى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحياة بعد الموت والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة وأما المعاد الروحاني الذي يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرد ولما كان المعاد الجسماني على بعض الأقوال متوقفًا على إعادة المعدوم حاول بيان جوازها فقال

(قوله: كما هو شأن خواص الملك) بكسر اللام أي السلطان.

(قوله: مشاهدة الملك) بفتح اللام أي جبرائيل.

(قوله: من التجرد) أي تجردها عن أبدانها وإلا فهي مجردة في ذاتها مطلقًا عند الفلاسفة.

(قوله: على بعض الأقوال) وهو القول بأن الرجوع إلى الوجود بعد الفناء كما في

....

(يجوز إعادة المعدوم لأن) المعاد مثل المبدأ بل عينه لأن الكلام في إعادة المعدوم بعينه و**(الإمكان الذاتي لا يزول بحسب الأوقات)** إذ لا أثر للأوقات فيما هو بالذات **(على أن)** المعدوم الممكن قابل للوجود و**(الوجود الأول ربما أفاد المادة)** القابلة **(الباقية زيادة استعداد لقبول الوجود في ذلك الوقت)** أي وقت الإعادة لاكتسابها ملكة الاتصاف به أوّلًا فصار قابليتها له ثانيًا أقرب وإعادته على الفاعل أهون ويشبه أن يكون هذا هو المراد بقوله تعالى ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧] لكنه قال في

شرح المقاصد لكن أقول لا قول في المعاد الجسماني إلا ويؤول بالآخرة إلى ذلك ضرورة أن الصورة التركيبية في المركبات الحقيقية من الأمور الموجودة المتحققة كما صرح به المصنف في موضع آخر فتدبر.

(قوله: لأن المعاد مثل المبدأ) أي في الإمكان الذاتي.

(قوله: لأن الكلام في إعادة المعدوم إلخ) تعليل للعينية يعني أن المعاد هو نفس المبدأ لأن كلامنا في إعادة المعدوم لا في استئنافه حتى يلزم التغاير فكلاهما عبارتان عن المعدوم الذي اتصف به الموجود مرتين غايته أنه مبدأ باعتبار المرة الثانية فافهم.

(قوله: إذ لا أثر للأوقات إلخ) فحينئذ لا يرد ما يقال إن العود وهو الوجود ثانيًا أخص من مطلق الوجود ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص فتدبر.

(قوله: ويشبه أن يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو أهون إلخ) قال في شرح المقاصد ما حاصله أن المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الأول إن لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة أنه لم ينقصه عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود وإن أفاده زيادة الاستعداد على ما هو شأن سائر القوابل فقد صار قابليته للوجود أقرب وإعادته أهون ويشبه أن يكون هذا هو المراد من قوله تعالى وهو أهون عليه لكن الأقرب أن تحمل إعادة الأهون على إعادة الأجزاء وما بقيت من المواد إلى ما كان عليه من الصور إلخ. اهـ.

إذا سمعت هذا فمراد الماتن من قوله على أن الوجود الأول ربما أفاد المادة

....

شرح المقاصد الأقرب أن تحمل الإعادة التي جعلت أهون على إعادة الأجزاء وما بقيت من المواد إلى ما كان عليه من الصور والتأليفات على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩] لا على إعادة المعدوم. لأنه

الباقية إلخ أما الحمل هذا الأقرب المذكور بعد هذا الاستدراك على ما ينادي عليه التعبير بالمادة الباقية كما في النسخ التي في نظرنا اضطرب تحرير الشارح "مد ظله" غاية الاضطراب إذ حينئذ لا يكون لإدراج لفظ المعدوم الممكن عند قوله على أن المعدوم الممكن قابل إلخ. وجه فإنه إنما يلائم الحمل السابق على الاستدراك كما هو ظاهر وأيضًا لا يكون الاستدراك الذي ذكره بقوله لكنه قال في شرح المقاصد إلخ معنى أصلًا وإما الحمل على ما سبق الاستدراك سلم كلام الشارح من الاضطراب لكن يلزم القول بأن لفظ الباقية في المتن سهو من النساخ وإلا فكيف تعلل الأقربية بما يأتي من أنه لم يبق هناك قابل ولا استعداد بل مع هذا لا يلائمه لفظ المادة فتدبر وبالجملة الحامل للشارح "مد ظله" كلام المتن على الحمل السابق على الاستدراك هو لفظ الوجود في قوله زيادة استعداد لقبول الوجود إلخ مع أن الأمر فيه سهل إذ يمكن أن يفسر بوجود الصور والتأليفات لا بوجود المواد والأجزاء فليتأمل ثم إن قيل ما معنى الإعادة أهون على الله تعالى وقدرته لا تتفاوت والمقدورات متساوية بالنظر إليها أجيب بأن الأهونية تكون تارة من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات المقبول وهذا هو المراد هنا وأقول ومن ههنا ظهر وجه ما سبق من أقربية الحمل على إعادة الأجزاء والمواد الباقية كما يشير إليه التعليل الآتي للأقربية فتدبر.

(قوله: على ما يشير إليه قوله تعالى ﴿قُلْ يُحْيِيهَا﴾ [يس: ٧٩] **الآية)** أقول تحرير سبب الآية هو أن بعض منكري المعاد رأى عظامًا رميمة ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ﴾ [يس: ٧٨] استبعادًا له فأوحى الله إلى نبيه ﴿قُلْ يُحْيِيهَا﴾ [يس: ٧٩] إلخ. أي قل في جوابه والرد على استبعاده بأنه يحييها الذي أحياها أول مرة فإذا قدر على إحيائها الأول الذي لم يكن عنده مواد وأجزاء موجودة

....

لم يبق هناك القابل والمستعد فضلًا عن الاستعداد القائم به (**واحتج المخالف بأن المعدوم لا إشارة إليه**) إذ لم يبق له ثبوت (**فلا حكم عليه**) بصحة العود لاقتضائه

حيث أوجد الأجزاء من عدم فكساها ثوب الحياة فكيف لا يقدر على إحيائها الثاني الذي عنده مواد وأجزاء موجودة وإن كانت رميمة متفتتة بل هذا أهون عليه من جهة وجود القابل واستعداده وعلى هذا يكون إنشاء العظام بمعنى إحيائها على ما يفيده قوله تعالى: ﴿فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا﴾ [المؤمنون: ١٤] إلى قوله ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤] إذ المراد من إنشائه الخلق الآخر هنا هو أنه كساها ثوب الحياة كما هو ظاهر ويجوز أن يكون الإنشاء بمعنى الإيجاد والمعنى قل يحييها الذي أوجدها أول مرة إحياءها الثاني إذا قدر على إيجادها للحياة الأولى من غير سابقة مادة موجودة فكيف لا يقدر على إحيائها الثاني مع سوابق المواد الباقية ولو متفتتة بل هو أهون بعين ما ذكر إذا عرفت هذا عرفت أن المراد من أول مرة على التقديرين هو أول مرة الحياة كما يصرح به تقابله بقوله يحييها الدال على ثاني مرة الحياة لا أول مرة الإيجاد وإلا لقال بدل يحييها ينشئها ويكون الكلام حينئذ واردًا في الرد على استبعاد إعادة المعدوم فلا يكون مطابقًا للأوائل ليلزم أن يكون المراد من الأهونية الأهونية من جهة الفاعل وقد مر بطلانه آنفًا وعرفت أيضًا أن الضمير على التقديرين عائد إلى العظام إذ لا مرجح له ظاهرًا سواها فإن قيل لم لا يجوز أن يكون عائدًا إلى الحياة التي يدل عليها قوله يحييها ويكون المعنى قل يحييها الذي أنشأ الحياة أول مرة ويساق في الأهونية على ما سقناه آنفًا قلت هو محتمل لكنه تكلف لا يخرج الآية عما أشارت إليه من كون المراد من الإحياء هو إعادة ما بقي من الأجزاء إلى الحياة فبالجملة لا يكون للحاشية التي كتبها الشارح ههنا من قوله بإعادة الضمير إلى العظام أهـ. فائدة سواء أراد منها التوضيح أو الاحتراز عن إعادته إلى الحياة فتأمله فإنه دقيق جدًّا.

(**قوله: لأنه لم يبق هناك إلخ**) أي إذا كان الكلام في المعدوم الممكن بخلاف ما إذا كان الكلام في المواد الباقية كما مر.

....

ثبوت المحكوم عليه. ولا إعادة إلا بعد الحكم بصحة العود وما ذكرتم من أنه ممكن الوجود في الزمان الثاني كالأول إنما هو نظر إلى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لامتناع الحكم عليه **(وبأنه)** لو أعيد المعدوم بعينه أي بجميع مشخصاته **(لا يبقى فرق بين المبدأ والمعاد لـ)** ـوجوب **(إعادة الوقت)** أيضًا لأنه من جملة المشخصات وأنه محال ضرورة **(وبأنه)** على ذلك التقدير **(يتخلل العدم بين الشيء ونفسه)** واللازم باطل بالضرورة **(والجواب)** عن الأول **(أن الإشارة العقلية كافية)** في صحة الحكم وإلا لامتنع الوجود أوّلًا كما لو امتنع لذاته.

(و) عن الثاني أنا لا نسلم أن الوقت من المشخصات فإنا نقطع بكون هذا الكتاب هو بعينه كان في الأمس والتغاير الاعتباري لا ينافي الوحدة الشخصية على

(قوله: ولا إعادة إلا بعد الحكم بصحة العود إلخ) قول هذا ممنوع فإن الإعادة إنما تتوقف على صحة العود المستلزم ذلك لصحة الحكم بالعود وأما توقفها على الحكم بصحة العود فلا كما ظهر فالصحيح أن يقول ولا إعادة إلا بعد صحة الحكم بالعود بتقديم لفظ الصحة على الحكم كما فعله في الجواب الآتي وأن يقول في شرح قوله فلا حكم عليه أي فلا يصح الحكم عليه بالعود لا ما ذكره ولعل الحامل على ما ذكر كون نسخة شرح المقاصد التي في نظرنا مضطربة ههنا فليراجع.

(قوله: لامتناع الحكم عليه) تعليل لامتناع الوجود لا لعدم المنافاة كما هو واضح وأما تعليله فهو أن الإمكان بالذات لا ينافي الامتناع بالغير.

(قوله: وإلا لامتنع الوجود أولًا إلخ) أي وإن لم تكف الإشارة العقلية في ذلك بل احتاج إلى الثبوت العيني لامتنع الوجود الأول كالثاني إذ الإيجاد أولًا يقتضي الحكم بأن هذا الموجود كان ذاك المعدوم وقد تقرر امتناع الإشارة إليه هذا فإن قيل الإشارة العقلية لا تفيد إلا صحة العود في العقل وهو ليس بمدعى قلنا ممنوع فإنها تفيد صحة الحكم في الذهن بالعود في الخارج وهو عين المدعي فافهم.

(قوله: والتغاير الاعتباري لا ينافي الوحدة إلخ) أقول إن أريد بالتغاير الاعتباري ما هو حاصل بالأمور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج فهو إنما

(قوله: وإلا لامتنع الوجود إلخ) فإن قيل الوجود أولًا يكفيه الثبوت العلمي بالوجه

أن (**الفرق حاصل بأن المبدأ واقع أولًا**) أي من غير سبق حدوث لا في الزمان الأول (**والمعاد**) واقع (**ثانيًا**) أي مع سبق بالحدوث الأول لا في الزمان الثاني فيكون بينهما تقدّم وتأخر (**وإن كانا في زمان واحد وبهذا الاعتبار**) من الفرق بالتقدم والتأخر بالذات

يتم هذا عند القائلين بكون القرآن أمرًا اعتباريًّا دون القائلين بتحققه وإن أريد به ما هو حاصل بالأمور الخارجة عن حقيقة الشخص سواء كانت اعتبارية أو حقيقية ويؤيده كون زيد مثلًا من بدء وجوده إلى آخر عمره شخصًا واحدًا مع التغيرات الحاصلة له في تلك المدة بعروض الأمور الحقيقية عليه فيرد عليه لزوم كون زيد وعمرو وغيرهما شخصًا واحدًا لأن تغايرهم إنما هو بالأمور الخارجية عن حقيقتهم وهذا مشكل لا مخلص عنه إلا أن يقال سلمنا أن تغاير الأمور الخارجية عن الشيء لا يقتضي تعدده ولا ينافي وحدته لكن إذا كانت واردة على محل واحد وأما إذا كانت واردة على محال متعددة فلا شك أنها لا تجامع الوحدة الشخصية وسيأتي ما له تعلق بذلك فتفطنه جدًّا.

(**قوله: واقع أولًا**) أي في المرة الأولى.

(**قوله: لا في الزمان الأول**) عطف على قول المتن أولًا والحاصل أن الفرق حاصل بأن المبدأ هو ما وقع في الدفعة الأولى من غير حدوث له لا أنه ما وقع في الزمان الأول من غير اعتبار وقوعه في المرة الأولى فإن الواقع فيه قد يكون واقعًا في الدفعة الثانية وهو ليس بمبدأ بل هو معاد وإن المعاد هو ما وقع في المرة الثانية بسبق الحدوث له لا ما وقع في الزمان الثاني من غيراعتبار وقوعه في المرة الثانية فإن الواقع فيه قديكون واقعًا في المرة الأولى فلا يكون معادًا بل هو مبدأ فاحفظه فإنه دقيق.

(**قوله: من الفرق بالتقدم والتأخر بالذات**) ناظر إلى الجواب الثاني المذكور في المتن المبني على تسليم إعادة الزمان أيضًا.

الكلي بخلاف الإعادة فإنه يقتضي الحكم بصحة عود الأول بعينه حتى يعلم بخصوصه ولا يكفيه العلم به بالوجه الكلي لأن إدراكه بالوجه الكلي لا ينحصر فيه قلنا كما جاز لنا إدراك الجزئي بالوجه الجزئي كما في التخيل جاز له تعالى أيضًا وإن لم يكن بطريق التخيل المحتاج إلى الآلة اهـ. منه «**مد ظله**».

أو بالزمان **(يجوز تخلل العدم بين الشيء ونفسه)** كما لا يخفى ثم إن المحققين من الفلاسفة والمليين على حقيقة المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المليين إلى أنه جسماني فقط لأن الروح عندهم جسم كما مر والفلاسفة إلى أنه روحاني فقط لأن البدن ينعدم بصوره وأعراضه ولا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل للفناء إليه فيعود إلى عالم المجردات بقطع التعلقات وكثير من العلماء إلى أنه روحاني وجسماني جميعًا ذهابًا إلى أن النفس جوهر مجرد يعود إلى البدن.

(و) المعتمد أنه **(قد ثبت بالكتاب والسنة وإجماع الأمة المعاد الجسماني)** وأنه

(قوله: أو بالزمان) ناظر إلى الجواب المذكور في الشرح المبني على منع كون الزمان من المشخصات التي يلزم إعادتها هكذا ينبغي أن يحرر الكلام.

(قوله: إلى أنه جسماني فقط) أي ليسوا قائلين بالمعاد الروحاني لأن الروحاني عند القائلين به عبارة عن عود الروح إلى تجرده الذاتي والفعل الذي كان له قبل البدن وهذا إنما يتصور عند القائل بكونه جوهرًا مجردًا كالفلاسفة لا جسمًا كجمهور المليين نعم لو جعل الروحاني عبارة عن مجرد انقطاع علاقته من البدن سواء كان مجردًا في ذاته أولًا لا امتناع في أن يكون القائلون بجسميته قائلين بالمعادين فافهم.

(قوله: ولا يعاد) أي البدن وبهذا يمتاز مذهبهم عن مذهب كثير من العلماء الآتي قريبًا.

(قوله: ذهابًا إلى أن النفس جوهر إلخ) هذا بناء على المتعارف السابق آنفًا من معنى المعاد الروحاني وإلا فلا حاجة في القول بالمعادين إلى القول بكونه جوهرًا مجردًا كما مر آنفًا أيضًا.

(قوله: من العلماء إلخ) أي من المسلمين وغيرهم أما المسلمون فكالغزالي وكثير من الصوفية وأما غير المسلمين فكالتناسخية إلا أن الفرق هو أن المسلمين قائلون بحدوث الأرواح وردها بعد المفارقة إلى الأبدان لكن لا في هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية قائلون بقدمها وردها إلى الأبدان في هذا العالم وينكرون الآخرة أعاذنا الله ويأتي ما هو أبسط من هذا.

....

أمر ممكن في نفسه فوجب التصديق به والمعتزلة يدعونه بالعقل بناء على أن ثواب المطيعين وعقاب العاصين وأعواض المستحقين لا يتأتى إلا بإعادتهم فتجب لأن ما لا يتأتى الواجب إلا به واجب وفيه مع بنائه على أصلهم الفاسد أنه يتأتى بالمعاد الروحاني فلم لا يكفي فالأولى هو التمسك بدليل السمع.

(و) بالجملة المعاد الجسماني من ضروريات الدين وإنكاره كفر بيقين فأذن **(حمل الآيات والأحاديث الواردة في باب المعاد على التمثيل والتصوير للمعاد الروحاني أعني)** بالمعاد الروحاني هو **(فوز النفس)**[(١)] بعد العود إلى عالم المجردات بقطع التعلقات **(في السعادة)** بوجدان ذاتها متصفة بالفضائل **(والشقاوة)** لشعورها بنقصانها **(إلحاد)** وميل عن الحق لعدم تعذر الظاهر **(ومن يقول بتجرد النفس وبقائها)** وعودها إلى البدن كما مر من أن من العلماء من يقول بالمعادين فلا يرفع أصلًا من الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق إلى إثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين **(فالحشر على رأيه ظاهر)** لظهور عدم توقفه على إعادة البدن الأول

(قوله: بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين) حاصل هذا الكلام الرد على ما سبق إلى بعض الأوهام من أن الإمام حجة الإسلام ينكر الحشر الجسماني ومنشأ التوهم هو أنه لما بالغ في كتبه في تحقيق المعاد الروحاني وبيان أن المثاب والمعاقب هو الروح توهموا أنه منكر للجسماني وليس كذلك فإنه صرح في مواضع من كتبه بأن إنكار الجسماني كفر وضلال غاية الأمر أنه لم يشرحه كبير شرح لما قال إنه مما لا يحتاج إلى زيادة بيان وأيضًا لما مال كماله إلى أنه يجوز أن يخلق الله من الأجزاء المتفرقة البدن بدنًا آخر فيعيد إليه نفسه المجردة الباقية بعد الخراب توهموا أنه لا فرق بين هذا وما ذهب إليه أهل التناسخ وليس كذلك أيضًا بل كلامه كما لا يخفى

(قوله: عدم توقفه على إعادة البدن إلخ) ولا يتوقف على إعادة المعدوم أصلًا أما النفس فلأنها باقية غير فانية باتفاق المنكرين وأما البدن فلأنه لا احتياج إلى إعادته لأن إدراك اللذة والألم إنما هو للنفس غاية الأمر أنه موقوف على تعلقها بالبدن ولا يلزم في ذلك خصوص البدن الأول اهـ. منه.

---

(١) في بعض النسخ أحوال النفس.

وإنما يتوقف على عود النفس إلى البدن مطلقًا **(وليس)** هذا **(تناسخًا لكونه عودًا)** في الآخرة **(إلى)** الأبدان والتناسخ هو عود النفس في هذه الدنيا إلى الأبدان نعم قال المصنف ربما يميل كلام هذا القائل إلى أن هذا بأن يخلق الله تعالى بدنًا من **(أجزاء أصلية)** متفرقة **(للبدن الأول)** فيعيد إليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا ضرر في ذلك أيضًا **(وإن لم يكن)** هو البدن **(الأول بعينه)** وشخصه **(على ما يشعر به قوله تعالى** ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦]**)** فإن قيل فيكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالإدراك وإنما هو للنفس ولو بواسطة الآلات وهو باق وإن تبدلت الآلات.

(واحتج المنكرون) للمعاد الجسماني **(بامتناع إعادة المعدوم)** والمعاد الجسماني يتوقف عليها للقطع بفناء التأليف والمزاج وكثير من الأعراض **(و)** الجواب منع امتناع الإعادة مع أنك **(قد عرفت)** من أن من يقول بتجرد النفس إلخ

على الناظر فيه يدفع شبه المنكرين للجسماني الذي بنوا إنكاره على امتناع إعادة المعدوم وحاصله أنا لا نسلم امتناع إعادته على ما مر ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون لكل بدن أجزاء أصلية باقية بعد مفارقة الروح وخراب البدن ثم يعيد الله من تلك الأجزاء وأجزاء أخر بدنًا يكون ذلك إعادة للبدن الأول وإن كان غيره بالشخص ولا يضر هذا في كونه هو المبدأ لأن معنى ذلك هو أن في المعاد الأجزاء الأصلية للمبدأ فهو في الحقيقة مثله لا عينه الحقيقي وإليه يشير قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس: ٨١] الآية فافهم ومن هنا يقال للشخص من الصبا إلى الشيخوخة أنه هو بعينه وإن كان متبدلًا بتبدل الصور والهيئات وكثير من الأعضاء وكذا يقال فيمن عوفي في الشباب ثم عوقب في الشيب أنها عقوبة لعين ذلك الجاني وليست عقوبة لغيره مع أنه متبدل بما ذكر وليس ذلك في شيء من التناسخ كما هو ظاهر على المتأمل فيما سبق وبما ذكر تندفع الشبهات الواردة في هذا الباب على ما لا يخفى فتبصر.

....

(أنه لا يتوقف عليها) أي على إعادة المعدوم **(وبأنه لو أكل إنسان إنسانًا)** بحيث صار بعضه جزءًا منه **(فالأجزاء المأكولة)** إما أن تعاد في بدن الآكل أو المأكول أو بدنيهما لا سبيل إلى الثالث لظهور استحالته ولا إلى الأولين لأنه **(إن أعيدت في بدن الآكل فلا يكون المأكول بعينه معادًا أو في بدن المأكول فلا يكون الآكل بعينه معادًا)** مع أنه لا أولوية لجعلها جزء أحدهما دون الآخر **(على أنه يلزم في أكل الكافر المؤمن)** إما **(تنعيم الأجزاء العاصية)** إن أعيدت الأجزاء التي صارت عاصية في بدن الآكل في بدن المأكول **(أو تعذيب)** الأجزاء **(المطيعة)** إن أعيدت في بدن الآكل **(وردّ بأن)** الحشر إعادة الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره لا الحاصلة بالتغذية **(فالمعاد)** من كل من الآكل والمأكول **(هو الأجزاء الأصلية)** الحاصلة **(من ابتداء الخلق)** من غير لزوم فساد فإن قيل يجوز أن تصير تلك الأجزاء

(قوله: بحيث صار بعضه جزءًا منه) التقييد بالبعض اكتفاء بأقل ما يكفي في ورود الأشكال ثم أقول صيرورة جزء المأكول جزءًا من الآكل إن أريد بها اتحادهما فهو باطل ضرورة استحالة اتحاد الاثنين وإن أريد بها زوال جزء الآكل عن جزئيته بالتحليل ووقوع جزء المأكول مما تحلّل منه كما هو ظاهر من الجواب فلا يتم ما يأتي قريبًا من أنه لا سبيل إلى الثالث إلخ إذ لا يمتنع إعادة الآكل بأجزائه المتحللة والمأكول بأجزائه الواقعة بدلًا منها ولا استحالة في ذلك أصلًا فتفطن.

(قوله: لا أولوية لجعلها جزءًا من أحدهما) أي عند الإعادة فيلزم الترجيح بلا مرجح.

(قوله: فإن قيل يجوز أن تصير إلخ) حاصله أنه نعم يمتنع اتحاد أجزاء الآكل والمأكول لكن يجوز أن تصير أجزاء المأكول بدلًا من الأجزاء المتحللة من الآكل وذلك وإن لم يقع بين الأجزاء الأصلية من كليهما لأن أصالتها تمنع تحللها لكنه ممكن بين الأصلية من المأكول والفضلة من الآكل بأن تتحلل الأجزاء الفاضلة من الآكل وتقوم الأجزاء الأصلية من المأكول مقامها وحينئذ إذا تولد من الآكل نطفة تصير تلك الأجزاء الأصلية من أحدهما والفضلة من الآخر أجزاء أصلية لتلك النطفة

....

التي كانت فضلة في الآكل وأصلًا في المأكول نطفة وأجزاء أصلية لبدن آخر فيعود المحذور قلنا الفساد في وقوع ذلك لا في إمكانه **(ولعل الله يحفظها من أن تصير جزءًا أصليًّا لبدن آخر)** بل جزءًا مطلقًا فضلًا عن أن يكون أصليًا **(وأما)** ما ذكروا من أن **(الغرض)** لازم لفعله تعالى ولا غرض في الإعادة لأنه إما أن يكون عائدًا إليه تعالى أو إلى العبد والأول نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والثاني إما إيلام أو إلذاذ والإيلام لا يليق بالحكيم واللذة الجسمانية دفع للألم ولا ألم في العدم **(فـ)** ـنحن نمنع لزومه و**(على تقدير لزومه)** نمنع انحصاره في اللذة والألم لم لا **(يجوز أن يكون)** الغرض **(إيصال الجزاء إلى المستحق ثم)** ما ذكر من أن المعاد هو الأجزاء الأصلية فإنما هو على سبيل الجواز لا لدلالة **(النصوص)** الواردة في باب الحشر إذ **(منها ما هي لإثبات نفس الإعادة)** بدون تعيين المعاد أهو الأجزاء بأسرها أم الأصلية فقط وهو قوله تعالى: (﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧]) وقوله تعالى ﴿فَسَيَقُولُونَ من يُعِيدُنَاۖ قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٍۚ﴾ [الإسراء: ٥١] **(ومنها ما هي لإزالة استبعاد)** المنكرين **(إحياء الرمم)** بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال القدرة كقوله تعالى: (﴿مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ٧٨ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ﴾) الآية [يس: ٧٨ ـ ٧٩].

وقوله تعالى: (﴿أَءِذَا مِتۡنَا وَكُنَّا تُرَابٗا﴾) [المؤمنون: ٨٢] الآية.

فعند إعادة ما تولد من النطفة يلزم المحذور السابق وحاصل الجواب ظاهر.

(قوله: واللذة الجسمانية دفع إلخ) الأولى أن يقول وإلا لذاذ الجسماني إلخ وبالجملة قد يمنع كون اللذات الأخروية على نحو اللذات الدنيوية بحسب الحقيقة واللوازم فلا يلزم كونها خلاصًا من الألم.

(قوله: إيصال الجزاء إلى المستحق إلخ) إن قيل هذا الجزاء لا يخلو عن كونه لذة أو ألمًا فيعود المحذور قلت ما يصل إلى الشخص من حيث الاستحقاق وكونه جزاء ليس بلذة ولا ألم فإنهما عبارتان عما يصل إليه لا من حيث استحقاقه له فتأمله.

(قوله: فهو ثابت بما مر إلخ) لعله أراد به ما سبق من بيان عدم زوال الإمكان الذاتي بحسب الأوقات وتتحقق مسألة الآكل والمأكول فافهم.

....

وهذه وإن كانت بظاهرها مشعرة بأن متوارد النفي والإثبات هي إعادة الأجزاء بأسرها لا الأصلية وحدها لكن المقصود منها إثبات الإعادة وإزالة استبعاد المنكرين إحياء الرمم لا تعيين المعاد فلا ينافي ما ذكر. **(واختلفوا)** أي القائلون بحقية حشر الأجساد **(في أن الحشر إيجاد)** للأجزاء التي يجب إعادتها **(بعد الفناء كما يشعر به قوله تعالى** ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]**)** أي في الوجود

(قوله: وهذه وإن كانت بظاهرها إلخ) أقول خلاصة المقام هي الإشارة إلى سؤال وجواب حاصل السؤال أنه تقرر أن الحشر الجسماني الذي كلف المسلم بالتصديق به هو القول بإعادة الأجزاء الأصلية الباقية بعد الموت إلى الحياة والاجتماع ولا حاجة في ذلك إلى القول بإعادة المعدوم بعينه أو إعادة الأجزاء بأسرها مطلقًا مع أن الآيات الواردة في باب الحشر كما ترى مشعرة بأن مورد الإثبات والنفي هي إعادة الأجزاء بأسرها لا الأصلية فقط فكيف الأمر وحاصل الجواب أن الآيات الواردة في هذا الباب ليست لبيان المعاد أنه ما هو وكيف هو بل لبيان الأمرين مما يعين فيه أحدهما نفس الإعادة مثل ﴿فَسَيَقُولُونَ من يُعِيدُنَا﴾ [الإسراء: ٥١] الآية يعني أن من يقدر على الخلق ابتداء كيف لا يقدر عليه ثانيًا والثاني استبعاد المنكرين لإحياء مثل الرميم مثل ﴿مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ﴾ [يس: ٧٨] الآية. يعني أن من قدر على الإيجاد من العدم كيف لا يقدر على جمع العظام الباقية وإحيائها ولو رميمة بل هو أهون عليه كما مر وأما مسألة أن المعدوم هل يجوز إعادته أو لا، وأن المعاد هل هو الأجزاء بأسرها أو الأصلية الباقية بعد الموت فلعلها لم تخطر ببال المنكرين أصلًا فهذه الآيات لا تنافي ما هو المقصود من حقيقة الحشر بل ربما تعين في ذلك فافهم.

(قوله: فلا ينافي ما ذكر) المراد مما ذكر في الموضعين هو أن الحشر عبارة عن إعادة الأجزاء الأصلية لا الأجزاء بأسرها مطلقًا.

(قوله: للأجزاء التي يجب إعادتها) وهي الأجزاء بأسرها عند بعض أو الأصلية فقط عند الآخرين وهو التحقيق كما سبق.

(قوله: في الوجود إلخ) بمعنى أنه متقدم على وجود ما سواه في الزمان متأخر

....

ولا يتصور ذلك إلا بانعدام ما سواه وليس بعد القيامة وفاقًا فيكون قبلها وأجيب بأنه يجوز أن يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود أو هو المتوحد في الألوهية أو في صفات الكمال كما إذا قيل لك أهذا أول من زارك أم آخرهم

عنه كذلك أي باق بعد فنائه.

(**قوله: ولا يتصور ذلك**) أي كونه أولًا وآخرًا بحسب الوجود بالمعنى الذي مرّ آنفًا.

(**قوله: وليس بعد القيامة إلخ**) إشارة إلى دفع ما يقال إن كونه أولًا وآخرًا بالوجود لا يوجب كون الحشر إيجاد أبعد الفناء لجواز أن يكون الحشر بالجمع بعد التفرق ثم بعد ذلك الجمع وإمضاء الحساب وإيصال الثواب والعقاب الذي هو القيامة ينعدم ما سواه تعالى بالمرة ولا يعاد أبدًا فيتم كونه تعالى أولًا وآخرًا بالوجود ولم يلزم منه كون الحشر هو الإيجاد بعد الفناء وحاصل الدفع ظاهر.

(**قوله: وأجيب بأنه يجوز إلخ**) جواب بالمناقضة لكن ترك التصريح بالمنع اكتفاء بالتصريح بسنده كما هو شائع فافهم.

(**قوله: وغاية كل مقصود**) يعني لا نسلم أن ذلك معتبر بالتقدم والتأخر الزمانيين للوجود لم لا يجوز أن يعتبر برتبة لكن الأول بحسب الوجود والخارج والآخر بحسب التعقل والقصد يعني أنه مبدأ وعلة لكل ما يتحقق ويوجد وغاية لكل ما يعقل ويقصد فإن غاية دخول الجنة ولو أبدية هي لقاؤه تعالى فهو من حيث إنه مبدأ متقدم ومن حيث إنه غاية متأخر فتدبر جدًّا.

(**قوله: أو هو المتوحد في الألوهية إلخ**) يمكن تحريره بوجهين أحدهما أن يقال لا نسلم أن المعنى هو كونه أولًا وآخرًا بحسب الوجود بل المراد كونه ذلك بحسب الألوهية وصفات الكمال يعني أنه هو الإله الأول والآخر فيريد أنه لا إله سواه كما أن من زاره مدة عمره واحد فقط يقول هذا الواحد هو الزائر الأول والآخر ويريد أنه لا زائر لي سواه. والثاني إن سلم أن المراد الأولية والآخرية بالوجود لكن تنزل الموجودات التي لا اتصاف لها بالألوهية وصفات الكمال منزلة المعدوم فكأنها ليست بموجودة وإن كان البعض أبديًّا فصح أن يقال بهذا الاعتبار أنه تعالى أولهم

....

فنقول هو الأول والآخر وتريد أنه لا زائر سواه أو هو الأول والآخر بالنسبة إلى كل حي بمعنى أنه يبقى بعد موت جميع الأحياء أو هو الأول خلقًا والآخر رزقًا. كما قال خلقكم ثم رزقكم وليس المراد أنه آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على أبدية الجنة (**وقوله تعالى**: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]) فإن المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعًا به لأن الشيء بعد التفرق يبقى دليلًا على الصانع وذلك من أعظم المنافع وأجيب بأن المعنى أنه هالك في حد ذاته

وآخرهم بحسب الوجود نظرًا إلى الوجود الكامل المنفرد بالألوهية منحصر فيه كما أن من زاره جماعة وكان واحد منهم متصفًا بصفات الكمال دون غيره يجوز أن يقول هو الزائر أولًا وآخرًا باعتبار أن ما سواه من الزائرين بمنزلة العدم فتأمله.

(**قوله: ليس المراد أنه آخر إلخ**) الظاهر من هذه العبارة هو أنه نقض إجمالي فيكون جوابًا آخر حاصله أنه لا يصحّ أن يكون معنى الأولية والآخرية هو ما سبق من المستدل إذ معنى آ خريته حينئذ هو أن وجوده متأخر عما سواه بمعنى أن ما سواه ينعدم وهو باق بعده كما سبق ومعلوم أن من جملة ما سواه الجنة وهي أبدية اتفاقًا فلا يصح الحكم بتأخره عنها هذا وأقول فيه نظر إذ يجوز أن تنعدم الجنة قبل الحشر والقيامة كما سبق من المستدل فيتم تأخر وجوده تعالى عنها بالزمان حينئذ وهو لا ينافي إعادتها بعد الفناء أبدية كما هو ظاهر فالصواب أن يجعل هذا تتمة لما سبق بأن يكون تصريحًا بالمنع الذي سبق التصريح بسنده فيكون المراد منه أنا لا نسلم أن المراد هو أنه آخر إلخ لم لا يجوز أن يكون المراد واحدًا من المعاني التي ذكرت بعد قوله وأجيب إلخ لكن ينبغي أن يترك حينئذ التعليل بقوله للاتفاق على أبدية الجنة كما هو ظاهر فإن قيل لعل هذا المعنى المنفي بقوله وليس المراد إلخ هو غير ما أراده المستدل كما يقتضيه سوق العبارة قلت لا بل هما متحدان كما لا يخفى على الفطن المتأمل فتأمل.

(**قوله: وأجيب بأن المعنى أنه هالك إلخ**) وإليه يشير ما نقل عن أساطين العرفان كان الله ولم يكن معه شيء وهو الآن كما كان والحاصل أن المراد هلاك لا ينافي الوجود.

....

لكونه ممكنًا لا يستحق الوجود إلا بالنظر إلى العلة أو المراد بالهلاك الموت وقوله: (﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]) وقوله ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩] **(والبدء من العدم)** فكذا العود وأيضًا إعادة الخلق بعد ابتدائه لا تتصور بدون تخلل العدم وأجيب بأنا لا نسلم أن المراد بابتداء الخلق الإيجاد والإخراج من العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به.

قوله تعالى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧] **(أو جمع)** لها عطف على قوله إيجاد **(بعد التفرق)** وإحياء بعد الموت **(كما يشعر به قوله تعالى)** ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ (رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠]) الآية. (﴿أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾) إلى قوله ﴿وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ [البقرة: ٢٥٩] وقوله تعالى: و(﴿كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ﴾ [فاطر: ٩] ﴿وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الروم: ١٩]) إلى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الإعدام والجواب أنها لا تنفي الإعدام وإن لم تدل عليه وإنما سيقت بيانًا لكيفية الإحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لأن السؤال وقع عن ذلك ثم هي معارضة بما سبق من الآيات المشعرة بالإعدام ولذلك قال في شرح المقاصد والحق التوقف **(ثم الجنة والنار مخلوقتان الآن لقصة آدم وحواء)** وإسكانهما الجنة ثم إخراجهما عنها بأكل الشجرة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه إجماع الأمة قبل ظهور المخالفين قال في شرح المقاصد وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها **(مع ظواهر مثل)**

(قوله: لا تتصور بدون تخلل العدم إلخ) وإلا لزم تحصيل الحاصل ولذلك قال في شرح المقاصد والحق هو التوقف إلخ. قيل هو مختار إمام الحرمين حيث قال ويجوز العقل أن تعدم الجواهر ثم تعاد أو أن تبقى وتزول أعراضها ثم تعاد ولم يدل قاطع سمعي على تعيين أحدهما فلا يبعد أن تتغير أجسام العباد إلى صفة التراب ثم تتركب على الوجه المعهود ولا يستحيل أن تعدم بالمرة ثم تعاد والله أعلم ولعل حقيقة التوقف إنما هو بالنظر إلى تعارض الآيات وإلا فقد تقدم ما يدل على أن المعاد هو جميع الأجزاء الأصلية المتفرقة وأنه الراجح فليتدبر.

....

قوله تعالى في حق الجنة (﴿أُعِدَّتْ﴾ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ﴾ [الحديد: ٢١] (﴿وَأُزْلِفَتِ﴾ ٱلْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٩٠﴾﴾ [الشعراء: ٩٠] وفي حق النار ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤] ﴿(وَبُرِّزَتِ) ٱلْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ ﴿٩١﴾﴾ [الشعراء: ٩١] والحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مثل ونفخ في الصور خلاف الظاهر لا يعدل إليه بدون قرينة **(قيل يمتنع خلقها في أفلاك هذا العالم لامتناع الخرق والالتئام)** عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم منها **(وفي عناصره لأنها لا تسع جنة عرضها)** مثل **(عرض السماء والأرض)** ولأنه لا معنى للتناسخ إلا عود الأرواح إلى الأبدان مع بقائها في عالم العناصر **(و)** يمتنع **(في عالم آخر لأنه لاحتياجه إلى محدد الجهات يكون كريا)** كما مر فلا يلاقي هذا العالم إلا بنقطة **(فيلزم الخلاء بين العالمين)** وهو محال **(ولاشتماله)** لا محالة **(على عناصر لها أحياز طبيعية يلزم أن يكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان)** ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيًّا له وحركته عنه إلى حيزه في هذا العالم لكونه خارجًا عنه وذلك محال ولو سلم عدم لزوم ذلك **(فـ)** ـلا أقل من أنه **(يلزم الميل إليه وعنه)** وهو أيضًا محال **(ورد بمنع)** امتناع الخرق والالتئام واستحالة الخلاء وغير ذلك من **(المقدمات الفلسفية على أنه لا يمتنع كون العالمين في محيط بهما)** بمنزلة تدويرين في ثخن فلك ولا يستلزم الخلاء **(ولا)** يمتنع **(كون العناصر مختلفة الطبائع أو تحيزها في أحد العالمين غير طبيعي)** وليس التناسخ عود الأرواح إلى أبدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم.

(قوله: ولأنه لا معنى للتناسخ إلخ) ومن ههنا يقال ما من مذهب إلا وفيه قدم راسخ من التناسخ.

(قوله: بل تعلقها ببدن آخر) المراد بالبدن الآخر ما لا يكون فيه شيء من أجزاء البدن الأول وإلا فقد تقرر فيما سبق ان الحشر ليس هو إعادة الشيء بعينه وبجميع أجزائه فافهم والحاصل أن تعلق الروح بالبدن الذي فيه الأجزاء الأصلية من البدن الأول ليس تناسخًا سواء كان في هذا العالم كما في إحياء الأموات الواقع لبعض

....

(فإن قيل) إذا كانتا مخلوقتين **(فيلزم هلاكهما لقوله تعالى** ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]) مع أنه خلاف المجمع عليه **(قلنا يحمل الهلاك على غير الفناء)** وهو الخروج عن الانتفاع كما يقال هلك الطعام **(ولو سلم)** كون الهلاك بمعنى الفناء **(فالفناء لحظة لا ينافي الدوام عرفًا)** ثم إنه قال في شرح المقاصد لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار **(والأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى:** ﴿عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝١٤ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ۝١٥﴾ [النجم: ١٤ ـ ١٥] **و)** أن **(النار تحت الأرضين والحق التوقف)** وتفويض العلم إلى العليم الخبير لما مر أنه لم يرد نص صريح في ذلك وأن الآية محتملة.

فصل

أن سؤال القبر وعذابه وثوابه حق

(فصل) اتفق الإسلاميون على أن **(سؤال القبر وعذابه وثوابه)**[1] يعني سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه وثواب المؤمن فيه **(حق بالآيات والأحاديث المتواترة المعنى)** أما الآية فكقوله تعالى في آل فرعون (﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾) أي قبل القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦] وكقوله تعالى في قوم نوح

الأنبياء والأولياء أو في الآخرة كما في المعاد والحشر الجسماني الذي أجمع عليه المسلمون فليتأمل.

(قوله: بدليل قوله تعالى ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ﴾ [الروم: ١٢] **إلخ)** وذلك لأن الظاهر من الإدخال في أشد العذاب هو إدخال النار وظاهر أن الإدخال في النار غير

(قوله: محتملة) لاحتمال أن يكون المراد من جنة المأوى جنة تأوي إليها أرواح الشهداء كما في تفسير البيضاوي اهـ. منه.

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (ص٧٣٠)، وشرح المقاصد (٢/ ١٦٣)، وشرح العقائد النسفية (١/ ١٦٣)، وشرح المواقف (٨/ ٣٠٨)، وأصول الدين (ص٢٤٥)، ونهاية الأقدام (ص٤٦٩)، وتبصرة الأدلة (٢/ ٨١١)، وبحر الكلام (ص٧٥)، ومختصر شرح العقيدة الطحاوية (ص٢٤١)، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص ١٠٨)، والعقيدة النظامية (ص٧٩).

(﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾ [نوح: ٢٥]) والفاء للتعقيب بلا تراخ وكقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٦٩ ـ ١٧٠]) وأما الحديث فكقوله ﷺ: (**القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران**)[١] وكالحديث المعروف (**إذا وضع الميت في قبره**[٢] **الحديث**) والمنكرون قالوا اللذة والألم والمسألة والتكلم لا يتصور بدون العلم والحياة ولا حياة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فإنا نرى الميت يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا أثر تلذذ أو تألم وربما يدفن في صندوق أو لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه بل ربما تأكله السباع أو تحرقه النار فيصير رمادًا تذروه الرياح فكيف يعقل والجواب إجمالًا أن جميع ذلك استبعاد لا ينفي الإمكان وإذ قد أخبر الصادق به وجب التصديق به (**و**) تفصيلًا أنه (**ليس بعيد أن يوسع القادر المختار للحد**) أو الصندوق (**بحيث يمكن الجلوس فيه و**) لا نسلم اشتراط الحياة بالبنية على أنه يجوز (**أن يبقى من الأجزاء الأصلية**) لمن أحرق (**قدر ما**) يصلح بنية و(**يقوم به الحياة و**) ليس ببعيد (**أن لا يشاهد الناظر ما يجري على الميت**) بل يخفيه الله عنه لحكمة لا اطلاع لنا عليها والقول بأن تجويز أمثال ذلك يفضي إلى السفسطة إنما يتم فيما لم يقم عليه دليل ولم يخبر به الصادق (**وقوله تعالى**) مبتدأ خبره لا ينفى

العرض عليها فإذا كان الإدخال يوم القيامة كان العرض في غير ذلك اليوم وإذ لم يكن بعده اتفاقًا كان قبله ضرورة وإذ لم يكن في الحياة الدنيا كان في القبر فاحفظه.

(**قوله: لا ينفي الإمكان**) وقد تقرر أن تأويل الأخبار الواردة إنما يلزم لو امتنع حملها على الظاهر.

(**قوله: بل يخفيه الله عنه إلخ**) وذلك كما يخفى ما يجري على النائم من اللذائذ والآلام عن اليقظان الناظر المشاهد له.

(**قوله: ولم يخبر به الصادق**) عطف على قوله لم يقم عليه بطريق التوضيح فإن

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٦٤٨).

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٧/ ٨، رقم ٩٢٦٢).

يعني أن المنكرين تمسكوا بقوله تعالى: (﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الدخان: ٥٦]) إذ لو كان في القبر حياة ولا محالة يعقبها موت لأنه لا خلاف في إحياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا واحدة فإن قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم أن لا موت في الجنة قلنا هو منقطع أي لكن ذاقوا الموتة الأولى أو متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة التعليق بالمحال أي لو أمكنت فيها موتة لكانت الأولى التي مضت لكن ذلك محال فإن قيل وصف الموتة بالأولى يشعر بموتة ثانية وليست إلا بعد إحياء

المراد بالدليل هو السمع وذلك لأن الكلام في الممكنات التي يستبعد العقل وقوعها كما هو ظاهر والحاصل أن تجويز العقل وقوع أمثال تلك الممكنات إنما يكون سفسطة إذا لم يقم على وقوعها دليل من المخبر الصادق فافهم.

(**قوله: لأنه لا خلاف في إحياء الحشر إلخ**) أقول اتفاقهم على إحياء الحشر لا يوجب أن يكون بحياة مسبوقة بموتة مسبوقة بحياة القبر لم لا يجوز أن تكون حياة الحشر هي حياة القبر الممتدة إلى زمان الحشر اللهم إلا أن يقال بتغاير الحياتين بالنوع كما يستفاد مما يأتي فتأمل.

(**قوله: لا واحدة**) أي كما تصرح به الآية إن قيل يجوز أن لا يراد الوحدة بالعدد بل بالجنس المتناول لموتة الدنيا وموتة القبر أجيب بأنه يأباه صيغة المرة وتاء الوحدة كذا قيل.

(**قوله: ومعلوم أن لا موت في الجنة كما هو واضح**) فالإشكال في الآية من وجهين اقتصر الشارح "مد ظله" على أحدهما فليتأمل جدًّا.

(**قوله: أو متصل على قصد المبالغة إلخ**) أقول ويمكن أن يجاب في الاتصال بوجه آخر لكنه بعيد وهو أن يقال مبنى الإشكال كون لفظة فيها ظرفًا لقوله: ﴿لَا يَذُوقُونَ﴾ [الدخان: ٥٦] وأما لو جعلت ظرفًا للإخبار المفهوم من الكلام فلا إشكال، إذ يصير حاصل المعنى أنهم لا يخبر عنهم في الجنة أنهم يذوقون الموت إلا الموتة الأولى فإنهم يخبر عنهم فيها بأنهم ذاقوها قبل دخول الجنة.

....

القبر فتكون الآية حجة على المتمسك لا له.

أجيب بأن المراد الأولى بالنسبة إلى ما يتوهم في الجنة ويقصد نفيها. وبقوله تعالى: (﴿وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨]) وقوله (﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١]) ولوكان القبر إحياء لكانت الإحياءات ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر (**لا ينفي**) شيء من ذلك (**عذاب القبر**) لأن إثبات الواحد والاثنين لا ينفي وجود الثاني أو الثالث على أن التعليق بأحد المحالين كاف في المبالغة.

(**قوله: أجيب بأن المراد الأولى بالنسبة إلخ**) أقول يمكن أن يجاب أيضًا بأن وصف الموتة بالأولى وصف بحال متعلقها أعني ظرفها أي الموتة التي هي في نشأته الأولى فلا تشعر بموتته الثانية بل إنما تشعر بنشأته الثانية فلا إشكال بل أقول هذا الجواب أولى كما يخفى.

(**قوله: لكانت الإحياءات ثلاثة**) أي لا اثنتين مع اثنتين تدلان على انحصارها في الاثنتين هذا ثم أقول سلمنا أن الآية الثانية تدل بظاهرها على الانحصار المذكور لكن لا نسلم دلالة الأولى عليه بل هي دالة على إحياءات ثلاثة لأنها لما دلت على موتتين يعقب كلًّا منهما حياة كما يصرح به قوله فأحياكم وقوله ثم يحييكم فهي دالة على حياة ثالثة قبل الموتة الأولى إذ الموت عدم الحياة الذي يعقبها كما سبق اللهم إلا أن يطلق الموت على العدم السابق على الحياة وإن لم يسبقه الحياة ولا يبعد أن يقال إن التعبير بقوله وكنتم أمواتًا دون قوله وما كنتم مشير إليه فافهم.

(**قوله: لأن إثبات الواحد**) ناظر إلى التمسك بالآية الأولى أعني قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا﴾ [الدخان: ٥٦] الآية.

(**قوله: والاثنين**) ناظر إلى الآيتين الأخيرتين أعني قوله ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا﴾ إلخ وقوله ﴿أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١] إلخ.

(**قوله: على أن التعليق إلخ**) هذه العلاوة أيضًا ناظرة إلى الآية الأولى فإنها التي وقع فيها التعليق بالمحال على قصد المبالغة.

....

و(**لجواز أن لا يسمى ما يعقبه**) أي عذاب القبر (**موتًا أو اندرج في الموتة الأولى**) تبعًا.

(**و**) لجواز (**أن يسكت عن بعض الأحياء**) وهو ما في القبر (**لخفاء أمره**) وضعف أثره فلا يصلح دليلًا على ثبوت الألوهية ووجوب الإيمان (**أو**) ما في الحشر (**لكونه معاينًا**) لأنهم فيه فلا حاجة إلى ذكره (**وبالجملة الذي ثبت من الدين أن للميت نوع حياة قدر ما يتألم يتلذذ به**) وشهد بذلك الإخبار (**وهل ذلك بإعادة الروح**) إليه (**أم لا فيه تردد**) وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وإنما ذاك في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة والإرادة والأفعال الاختيارية وقد

(**قوله: ولجواز أن لا يسمى إلخ**).

(**وقوله: أو اندرج إلخ**) أيضًا ناظر أن الأولى كما هو واضح.

(**قوله: ولجواز أن يسكت إلخ**) ناظر إلى الأخيرتين لكنه لا يتم بالنسبة إلى الأولى منهما لما سبق من منع دلالتها على الانحصار المذكور فليتأمل.

(**قوله: وشهد بذلك الإخبار**) قال بعضهم لا حاجة إلى القول بالحياة للميت إذ يجوز حينئذ التعذيب بدونها فإنه إما يتوقف على الإدراك والإدراك ليس مشروطًا بالحياة ونقل بعض الآخرين عن ابن الراوندي أن الحياة موجودة في كل ميت لأن الموت عنده لا يضاد الحياة بل هو كيفية معجزة من الأفعال الاختيارية غير منافية للعلم والإدراك أقول الحياة إن كانت عبارة عن مبدأ الحس والحركة الإرادية معًا فوجودها في الميت مستبعد جدًّا أو كانت عبارة عن مبدأ الحس فقط أعم من أن يترتب عنها الحركة أولًا فلا استبعاد في وجودها في الميت فهو أمر ممكن غير مستبعد أخبر به الصادق فوجب التصديق به فاحفظه وتأمله.

(**قوله: وإنما ذلك في الحياة الكاملة إلخ**) لعل المراد من الحياة الكاملة هي المعنى الأول الذي مرّ آنفًا أعني مبدأ الحس والحركة معًا فحينئذ يظهر أن الروح هو أمر يتوقف على وجوده القدرة والإرادة والأفعال الاختيارية دون الإدراك والحس الذي هو أثر الحياة الناقصة التي ثبت بالإخبار وجودها في الميت غايته أن ذلك

....

اتفقوا على أن الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والأفعال الاختيارية فلذا لا تعرف حيوية لمن أصابته سكتة قال في شرح المقاصد ويشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث[1] **(ثم جميع أحوال القيامة من المحاسبة)** المشار إليها بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٩] **(وأهوالها)** هول الوقوف وهول المسألة وهول شهادة الشهود العشرة الألسنة والأيدي والأرجل والسمع والبصر والجلود والأرض والليل والنهار والحفظة الكرام والحكمة في المحاسبة والأهوال مع أن المحاسب خبير ظهور مراتب أرباب الكمال وفضائح أصحاب النقصان على رؤوس الأشهاد زيادة في لذات هؤلاء ومسراتهم وآلام أولئك وأحزانهم **(والصراط)** وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الأوّلون والآخرون **(والميزان والحوض**

الأمر لا ينافي الإدراك بل يقويه وبهذا ظهر وجه التردد في أن حياة الميت بإعادة الروح إليه أم لا فاحفظه فإنه تحرير بديع.

(قوله: ويشكل هذا) أي الاتفاق على عدم خلق القدرة والأفعال في الميت.

(قوله: هول الوقوف) كما قال تعالى: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الصافات: ٢٤]، الآية. ثم قيل مدته ألف سنة وقيل أكثر.

(قوله: وهول المسألة) كما قال تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾﴾ [الحجر: ٩٢].

(قوله: والليل والنهار) قال عليه السلام: «ما مر يوم وليلة على ابن آدم إلا قال الليل أنا ليل جديد وعلى ما تعمل فيّ شهيد»[2] وكذلك اليوم وليس المراد من ذلك حصر الأهوال فإن منها أهوالًا أخر كهول تطاير الكتب وهول تغير الألوان وهول المناداة بالسعادة والشقاوة إلى غير ذلك مما هو مذكور في المطولات.

(قوله: يرده الأولون والآخرون إلخ) ويشبه أن يكون المرور عليه هو المراد بورود

---

(١) أخرجه الترمذي (١٠٧١) وقال: حسن غريب، وابن أبي عاصم (٨٦٤)، والرافعي (٣/ ٢٤٧)، وابن حبان (٣١١٧).

(٢) ذكره السعد في (شرح المقاصد) (٢/ ٢٢٢).

وتفاصيل أحوال الجنة والنار أمور ممكنة أخبر بها الصادق) على ما نطق به الكتاب والسنة **(فوجب التصديق بها ولا استبعاد في أن يسهل الله تعالى العبور على الصراط وإن كان أحدّ من السيف وأدق من الشعر و)** لا في **(أن يوزن صحائف الأعمال أو تجعل)** أي يجعل الله الأعمال **(أجسامًا نورانية)** إن كانت حسنات **(أو ظلمانية)** إن كان سيئات كما يشاهد كثيرًا في النوم أجسام مخصوصة ويعبرها المعبر بأعمال مخصوصة وبالعكس **(فلا حاجة إلى تأويل الصراط بطريق الجنة)** المشار إليه بقوله تعالى ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ۝﴾ [محمد: ٥].

(و) طريق **(النار)** المشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣] كما زعمه كثير من المعتزلة زعمًا منهم أنه بالمعنى المذكور لا يمكن المرور عليه ولو أمكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة **(و)** لا إلى تأويله **(بالأدلة الواضحة و)** لا **(بالعبادات)** كالصوم والصلاة ونحوهما **(و)** لا إلى تأويل **(الميزان بالعدل)** كما زعمه بعض المعتزلة ذهابًا إلى أن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها **(أو)** بـ**(ـالإدراك)** كما قيل فميزان الألوان البصر والأصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل والعلم.

فصل الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه

(فصل الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه) لأن الكل ملكه فلا ظلم منه ولا وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافًا للمعتزلة **(ومعنى وجوبهما)** على الله تعالى عندنا **(أنه وعد أو وعيد فلا يخلف الله وعده)** كما هو شأن الكريم فيثيب المطيع البتة إنجازًا لوعده **(على خلاف في الوعيد)** فقيل الخلف فيه فضل وكرم يجوز إسناده إليه تعالى وفيه أنه يلزم الكذب في إخباره تعالى مع الإجماع على

كل أحد النار على ما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١] كذا قيل.

(قوله: كالصوم والصلاة إلخ) وكذا لا حاجة إلى تأويله بالأعمال الرديئة التي يسأل عنها ويؤخذ بها وتأويل المرور عليها بالاشتغال بها وحينئذ يكون طوله وقصره بكثرتها وقلتها.

بطلانه فالحق أن من تحقق العفو في حقه يكون خارجًا عن عموم اللفظ **(ومعنى استحقاقهما)** ترتبهما على الأفعال والتروك و**(ملاءمة إضافتهما إلى الطاعات والمعاصي في مجاري العقول والعادات)** لا أنه حق لازم يستحقه العبد ويقبح على الله تركه **(لأنه لا واجب)** بمعنى اللازم الذي يقبح تركه **(على الله)** لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية **(ولأن الطاعات وإن كثرت لا تفي بشكر بعض النعم)** فكيف يتصور استحقاق عوض عليها **(ولأنهما لو استحقا)** (بالمعنى المنفي عندنا **(لما سقطا عمن عاش)** وأصرّ طول عمره **(على الكفر ثم آمن أو)** واظب مدة حياته **(على الإيمان)** والطاعات **(ثم كفر)** نعوذ بالله تحقيقًا للاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق **(وقول المعتزلة أن عدم وجوبهما يفضي إلى التواني في الطاعات و)** إلى **(الاجتراء على المعاصي)** لأن الطاعات مشاق ومخالفات للهوى لا تميل النفس إليها إلا بعد القطع بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصي شهوات مستلذات لا تنزجر عنها النفس إلا مع القطع بآلام ومضارّ تترتب عليها **(وإن إيجاب)** الله **(المشاق بلا)** غرض **(نفع يقابلها ظلم)** وأنه تعالى منزه عنه وذلك النفع هو الثواب.

(قوله: بمعنى اللازم الذي يقبح تركه إلخ) فإن الاستحقاق بهذا المعنى هو المتنازع فيه دونه بمعنى الترتب والملاءمة المذكورين فإنه مما لا نزاع فيه.

(قوله: واللازم باطل إلخ) قيل يجوز أن يكون موت المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية شرطًا في استحقاق الثواب والعقاب.

وأجيب بأنه لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق أصلًا لانتفاء الشرط عند تحقق العلة وانتفاء العلة عند تحقق الشرط وفيه تأمل فليتأمل.

(قوله: بلا غرض نفع يقابلها إلخ) أي بلا وجوب غرض إلخ وكذا قوله الآتي بلا مضرة إلخ أي بلا وجوب مضرة إلخ.

وذلك ليلزم الاستدلال على تقدير تمام مدعاهم ويدل على إرادة ذكره ما يأتي في الجواب من قوله وإن كان بدون الوجوب وقوله بعد تسليم لزومه.

....

(و) أن إيجاب المشاق لتحصيل المنفعة لكن **(بلا مضرّة في تركها موجب لوجوب كل ما في فعله منفعة)** فلزم وجوب النوافل إذ لا مضرّة في تركها مع ما في فعلها من المنفعة **(مردود)** خبر لقول المعتزلة **(بأن)** كثرة الأخبار والآثار في الوعد والوعيد يحصل بها الترغيب والترهيب و**(مجرد جواز الترك)** أي ترك الثواب والعقاب **(غير قادح)** في ذلك **(و)** ذلك لأن **(مجرد الوقوع)** وإن كان بدون الوجوب **(كاف في)** ذلك **(المقصود)** الذي هو الترغيب والترهيب وفي عدم لزوم الكذب أيضًا **(وأن الغرض)** بعد تسليم لزومه **(لا ينحصر فيما ذكر)** من المنفعة بل

(قوله: بلا مضرة في تركها إلخ) الأولى للشارح أن يقول في شرحه وتلك المضرة هي العقاب ليحسن تقابله بما قاله في النفع لكن الأمر فيه سهل.

(قوله: بأن كثرة الأخبار والآثار إلخ) أقول لا يخفى أن قول الماتن بأن مجرد جواز الترك إلخ جواب عن شبهة المعتزلة الأولى أعني الإفضاء إلى التواني إلخ وقوله مجرد الوقوع إلخ جواب عن الثانية أعني أن إيجاب المشاق بلا نفع إلخ. وحاصل الأول هو أن كثرة الإخبار تفيد غلبة الوفاء بالوعد والوعيد فيكون كافيًا في الترغيب بالطاعة والترهيب عن المعصية ولا حاجة إلى القول بالوجوب إذ مجرد تجويز العقل ترك الثواب والعقاب من غير الظن بذلك الترك لا يقدح في الترغيب والترهيب فلا إفضاء إلى التواني والاجتراء وحاصل الثاني أن مجرد وقوع النفع في فعلها ووقوع المضرة في تركها كافٍ في المقصود الذي هو انتفاء الظلم ووجوب كل ما فيه منفعة ولا حاجة إلى الوجوب واللزوم إذا ظهر هذا ظهر الاختلال في تحرير الشارح «**مد ظله**» من وجهين:

أحدهما: جعل الجواب.

الثاني: من تتمة الأول والثاني تفسير المقصود في قوله كاف في المقصود بما هو غير مقصود في الجواب الثاني وأيضًا جعل تارة كثرة الإخبار كافية في حصول الترغيب والترهيب وتارة جعل مجرد الوقوع كافيًا فليتدبر جدًّا.

(قوله: وفي عدم لزوم الكذب أيضًا) هذا جواب عن وجه آخر من وجوه احتجاج

....

يجوز أن يكون شكرًا في مقابلة النعم السابقة أو حصول السرور للمكلف بالمدح على آداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الله تعالى.

فصل
في خلود المؤمن في الجنة وخلود الكافر في النار

(فصل لا خلاف) بين المسلمين **(في خلود من دخل الجنة ولا في خلود الكافر**

المعتزلة وهو أنه يلزم من عدم وجوب الثواب والعقاب الخلف والكذب في الآيات والأحاديث الواردة في تحقق الثواب والعقاب وحاصل الجواب ظاهر ثم الأولى حينئذ للشارح أن يتعرض لهذا الوجه فيما سبق أو يسكت عن جوابه هنا لكن الأمر فيه سهل.

(قوله: بل يجوز أن يكون شكرًا في مقابلة النعم إلخ) حاصله أنا لا نسلم أنه لو لم يكن الغرض من إيجاب المشاق هو إيصال المنفعة التي هي الثواب في مقابلتها لكان ظلمًا لم لا يجوز أن يكون الغرض من إيجابها هو أداء الشكر في مقابلة النعم السابقة الواردة عليه من الله تعالى لا إيصال الثواب إنما يلزم الظلم عند عدم النفع وثواب في مقابلتها لو لم تكن تلك المشاق مسبوقة بالنعم من الله من غير سابقة استحقاق هذا هو التحرير الذي يندفع به ما يرد للناظرين هنا فتأمله جدًّا.

(قوله: أو حصول السرور للمكلف إلخ) إن قيل هذا من المنافع فهو اعتراف بما عليه المعتزلة قلت ممنوع فإن مرادهم من النفع هو ما في الآجل كما صرح به تفسيره السابق بالثواب وهذا السرور هو النفع في العاجل.

(قوله: لا خلاف في خلود من دخل الجنة) أي خلود من دخل فيها وإنما قال ذلك ولم يقل في خلود المؤمن مع أنه مقتضى التقابل بما بعده لما يأتي أن المؤمن العاصي قد يدخل النار فخلوده في الجنة إنما يكون بعد دخولها لا مطلقًا.

(قوله: ولا في خلود الكافر إلخ) سواء كان جاهلًا أو معاندًا وكذا من بالغ في الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود لكن قال الجاحظ أن هذا معذور لا يليق بحكمة الخبير أن يعذبه مع بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] كذا قيل لكن أقول لا نسلم عدم نيل

....

في النار سوى الكافر حكمًا كأطفال المشركين فهم) عند بعضهم لا يعذبون بالنار بل **(خدم أهل الجنة)** لأن تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤] ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [يس: ٥٤].

وأما عند الأكثرين فهم كالكفار عنادًا واعتقادًا لدخولهم في العمومات ولما

المقصود مع المبالغة في الطلب واستفراغ الجهد من غير تقصير في ذلك كيف وقد قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩] الآية. فليتأمل.

(قوله: كأطفال المشركين) فإن كفرهم ليس حقيقيًّا بالاعتقاد والعناد إذ لا اعتقاد ولا عناد عندهم شرعًا بل هو حكمي بمعنى أن حكمهم حكم الكافر بتبعية أصولهم إما مطلقًا كما عند الأكثرين أو في الأحكام الدنيوية كما عند البعض.

(قوله: عند بعضهم) أي المعتزلة كما في شرح المقاصد.

(قوله: بل خدم أهل الجنة) فلا يدخلون النار على ما روي في الحديث المخصص للعمومات التي تمسك بها الأكثرون الآتي ذكرهم قريبًا جمعًا بين الأدلة وأما تقديم مرويهم على ما يروى عن خديجة الآتي قريبًا أيضًا فلعله لمرجح وجد في هذا دون ذاك فتدبره.

(قوله: ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥]) ولعل هذه الآية مخصوصة عند هذا البعض بما هو بالنسبة إلى الأحكام الأخروية وإلا فهم يجرون الأحكام الدنيوية لأصولهم عليهم كما سبق فافهم.

(قوله: ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [يس: ٥٤]) إن قيل هذه الآية كما تنفي عنهم التعذيب بالنار تنفي عنهم التنعيم بالجنة أيضًا إذ حيث لا عمل مطلقًا لا جزاء مطلقًا قلت التنعيم قد يكون فضلًا من الله من غير لزوم أن يكون جزاء لعمل فلا يدخل في النفي بالآية بخلاف التعذيب فإنه لا يكون إلا جزاء لعمل فتنفيه الآية عنهم قطعًا فليتفطن فإنه لا ينبغي الإمساك عنه.

(قوله: كالكفار عنادًا واعتقادًا إلخ) تفصيل للكفار لا تعليل للتشبيه كما هو ظاهر فلا ينافي ما سبق.

....

روي أن خديجة رضي الله عنها سألت النبي ﷺ عن أطفالهم الذين ماتوا في الجاهلية فقال: «هم في النار»[(١)] **(وقيل من علم الله فيه الإيمان)** والطاعة على تقدير بلوغه **(ففي الجنة أو الكفر)** والمعصية **(ففي النار وأما من مات على الإيمان وترك التوبة عن كبيرة)** ارتكبها **(فعندهم)** يقطع بأنه **(يخلد في النار)** من غير عفو ولا إخراج منها.

(قوله: من غيرعفو ولا إخراج إلخ) وما في كلام البعض من أن صاحب الكبيرة

....

(١) القول بأن أطفال المشركين الذين ماتوا صغارًا من أهل الجنة، هو الذي اختاره النووي وعزاه للمحققين في شرح مسلم (١٦/ ٢٠٨) فقال: وهو الصحيح الذي ذهب إليه المحققون أنهم من أهل الجنة، انتهى، والقرطبي في التذكرة (ص ٥٩٨) واختاره ابن السبكي في رسالته في الأطفال (ص ٢٢-٢٣)، وعزاه ابن القيم في طريق الهجرتين (ص ٦٤٢) لطائفة من المفسرين والمتكلمين وغيرهم، وقال في أحكام أهل الذمة (٢/ ١٠٨) في الوجه السادس: والقول بأنهم خدم أهل الجنة صح عن سلمان، انتهى، وقد بسط كثيرًا من أدلته الحافظ ابن الوزير في العواصم والقواصم، وقال ابن حزم في الفصل (٢/ ٣٨٠): إنه مذهب الجمهور، وهو أيضًا اختيار البخاري في صحيحه كما قال في الفتح (٣/ ٢٩٠).
وهذا هو مذهب أهل السنة والصحيح.
القول بأن أطفال المشركين في النار وأدلته: قال ابن تيمية في الفتاوى (٤/ ٣٠٣): وطائفة من أهل الحديث وغيرهم قالوا: إنهم كلهم في النار، انتهى. وقال ابن القيم في طريق الهجرتين (ص ٦٣٧-٦٣٨) وهو قول جماعة من المتكلمين وأهل التفسير وأحد الوجهين لأصحاب أحمد، وحكاه القاضي نصًّا عن أحمد، انتهى، لكن قال ابن تيمية: وهو غلط، وقال في درء التعارض (٨/ ٣٩٨) مبينًا سبب الغلط: ولم ينقل أحد قط عن أحمد أنه قال: هم في النار، ولكن طائفة من أتباعه كالقاضي أبي يعلى وغيره لما سمعوا جوابه بأنه قال: الله أعلم بما كانوا عاملين، ظنوا أن هذا من تمام حديث مروي عن خديجة رضي الله عنها أنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أولادها من غيره؟ فقال: هم في النار، فقالت: بلا عمل؟ فقال: الله أعلم بما كانوا عاملين فظن هؤلاء أن أحمد أجاب بحديث خديجة، وهذا غلط على أحمد، فإن حديث خديجة هذا حديث موضوع كذب لا يحتج بمثله أقل من صحب أحمد، فضلا عن الإمام أحمد.
هذا القول نسبه النووي للأكثرين في شرح مسلم (١٦/ ٢٠٧) وقال السبكي في رسالته (ص ٢٤): وفي هذه النسبة نظر، انتهى. وجملة ما ورد من الأحاديث في هذه المسألة ستة =

....

عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشأ من قولهم إن له منزلة بين

....

=
أحاديث عن خمسة من الصحابة رضي الله تعالى عنهم جميعًا، وهم عائشة وابن مسعود وسلمة بن يزيد الجعفي وخديجة وعلي بن أبي طالب وسهل بن أبي حثمة عن أبيه.

الحديث الأول: عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (لو شئت لأسمعتك تضاغيهم في النار) يعني الأطفال. رواه أحمد (٦/ ٢٠٨) والطيالسي في مسنده (رقم ١٥٧٦) وابن عبد البر في التمهيد (١٨/ ١٢٢) وابن الجوزي في العلل المتناهية (٢/ ٤٤١-٤٤٢ رقم ١٥٤١) من طريق حجاج بن إبراهيم عن أبي عقيل يحيى بن المتوكل عن بهية عن عائشة به.

وهذا إسناد ضعيف جدا، وفيه أبو عقيل يحيى بن المتوكل مولى بهية، وهو متروك كما في ترجمته، ولهذا قال الحافظ في الفتح (٣/ ٢٩٠): وهو حديث ضعيف جدا. قال ابن عبد البر في التمهيد: أبو عقيل هذا صاحب بهية لا يحتج به عند أهل العلم بالنقل أهـ، و به ضعفه الهيثمي في المجمع (٧/ ٢١٧)، والألباني في ظلال الجنة (١/ ٩٥) والأرناؤوط في تحقيق العواصم لابن الوزير (٧/ ٢٤٨) وقال ابن الجوزي في العلل: لا يصح وأعله بما تقدم، وقال ابن القيم في حاشيته على سنن أبي داود (١٢/ ٣١٦ عون المعبود) بعد ذكره لحديث عائشة هذا: حديث واه يعرف به واه وهو أبو عقيل، انتهى.

الحديث الثاني: عن سلمة بن يزيد الجعفي سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن امرأة ماتت في الجاهلية ووأدت بنتها؟ فقال: الوائدة والموءودة في النار. رواه أحمد (٣/ ٤٧٨) والنسائي في التفسير (رقم ٦٦٩) والبخاري في التاريخ الكبير (٤/ ٧٢) والطبراني في الكبير (٧/ رقم ٦٣١٩) وابن عبد البر في التمهيد (١٨/ ١١٩) والمزي في تهذيب الكمال (١١/ ٣٣٠-٣٣١) وعزاه لأبي داود في القدر، كلهم من طريق داود بن أبي هند عن الشعبي عن علقمة عن سلمة بن يزيد به، وهذا إسناد صحيح ورجاله ثقات، قال ابن عبد البر: وهو حديث صحيح من جهة الإسناد، وقال الهيثمي في المجمع (١/ ١١٩): رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح والطبراني بنحوه، وقال ابن القيم في طريق الهجرتين (ص ٦٣٩): وهذا إسناد لا بأس به. وتابعه جابر الجعفي عن الشعبي به، رواه الطبراني في الكبير (٧/ رقم ٦٣٢٠) وجابر ضعيف جدا وخالفهما زكريا بن أبي زائدة فرواه عن الشعبي مرسلا، رواه أبو داود (رقم ٢٧١٧) والبخاري في التاريخ الكبير (٤/ ٧٢و٧٣) وابن حبان في صحيحه (رقم ٧٤٨٠) ورجاله ثقات مع أنه معضل لسقوط اثنين من الإسناد كما دلت عليه الرواية المتقدمة، لكن الحديث من الوجهين صحيح، وقد صححه الألباني في المشكاة (رقم ١١٢) ويشهد له حديث ابن مسعود الذي بعده. =

....

المنزلتين أي حالة بين الكفر والإيمان على ما سيأتي وأما ما ذهب إليه المرجئة من

....

=

الحديث الثالث: عن ابن مسعود رضي الله عنه سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن امرأة ماتت في الجاهلية ووأدت بنتها؟ فقال: الوائدة والموءودة في النار، وللحديث طريقان عنه: الطريق الأول عاصم بن بهدلة عن زر بن حبيش عن ابن مسعود به. رواه الطبراني في الكبير (رقم ١٠٢٣٦) من طريق يحيى الحماني عن محمد بن أبان عن عاصم به، و هذا سند ضعيف، فيه علتان:

الأولى: يحيى الحماني وهو ابن عبد الحميد، قال في التقريب: حافظ إلا أنهم اتهموه بسرقة الحديث.

الثانية: شيخه محمد بن أبان هو ابن صالح القرشي، مترجم في اللسان وأصله، ضعفه النسائي وابن حبان والبخاري وأبو حاتم كما في اللسان (٥/ ٣١) لكنه يتقوى بالطريق الثاني، وبحديث سلمة بن يزيد المتقدم.

الطريق الثاني: أبو إسحاق السبيعي، واختلف عليه على وجهين: الأول: عن زكريا بن أبي زائدة عنه عن الشعبي عن علقمة عن ابن مسعود به. رواه أبو داود (عقب حديث رقم ٤٧١٧) وابن حبان (عقب حديث رقم٧٤٨٠) وهذا سند ضعيف، أبو إسحاق اختلط بأخرة، وزكريا سمع منه بعد الاختلاط كما في الميزان (٢/ ٧٣) الثاني: عن إسرائيل عنه عن علقمة وأبي الأحوص عن ابن مسعود به. رواه ابن أبي حاتم (تفسير ابن كثير ٤\٤٧٨)، وإسرائيل صحيح السماع من جده بل قدمه شعبة والثوري على أنفسهما في أبي إسحاق، واتكل عليه ابن مهدي بدل الثوري كما في ترجمته من تهذيب الكمال وتحقيقه لبشار عواد (٢/ ٥٢٣) وقد احتج الشيخان بروايته عن جده في صحيحيهما، وما ذكره الذهبي من سماع إسرائيل عن جده بعد الاختلاط كما في الميزان (٢\٧٣) لا أعرف وجهه، بل الأقوال ترده، فالسند صحيح بذلك، ويتقوى الحديث بالطريق الأول وبحديث سلمة الذي قبله.

الحديث الرابع: عن خديجة رضي الله عنها أنها قالت للنبي صلى الله عليه وسلم: أين أطفالي منك؟ قال: في الجنة، وسألته عن أولادها من أزواجها المشركين؟ فقال: في النار، قالت: بغير عمل؟ قال: الله أعلم بما كانوا عاملين. رواه الطبراني في الكبير (٢٣/ رقم٢٧) وأبو يعلى في مسنده (رقم٧٠٧٧ و ١١٦٠زوائده) من طريق عبد الله بن بريدة أو عبد الله بن الحارث بن نوفل عن خديجة. به. وهذا إسناد ضعيف، وهو منقطع بين خديجة والراوي عنها، وأيهما كان فهو ثقة لكن لم يسمع واحد منهما عن خديجة ولا أدركها إلا صحابي، وبهذا أعله الهيثمي في المجمع (٧/ ٢١٧) وأقره ابن الوزير في العواصم (٧/ ٢٤٨) وكذا شعيب =

(وعندنا لا) يقطع بالتعذيب فضلًا عن التخليد **(بل يعفى عنه)** عفوًا تامًا **(أو**

أن عصاة المؤمنين لا يعذبون أصلًا وإنما النار للكفار تمسكًا في الأول بمثل قوله

....

= الأرناؤوط في تحقيقه للعواصم، والألباني في ظلال الجنة (١/ ٩٥) وقال ابن تيمية في درء التعارض (٨/ ٣٩٨): حديث خديجة حديث موضوع كذب لا يحتج بمثله، وقال ابن القيم في حاشيته على سنن أبي داود (١٢/ ٣٢٢): حديث خديجة باطل لا يصح، وقال ابن حزم في الفصل (٢/ ٣٨٢): ساقط مطرح لم يروه قط من فيه خير، وهذا فيه مجازفة ظاهرة، وإنما هو ضعيف، و يشهد له حديث علي الآتي بعده.

الحديث الخامس: عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: أن خديجة سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أولادها؟ فقال: هم في النار، فلما رأى ما في وجهها قال: لو رأيت مكانهم لأبغضتهم، قالت: فأولادي منك؟ قال: في الجنة، والمشركون وأولادهم في النار.. الحديث. رواه عبد الله بن أحمد في زوائد المسند (١/ ١٣٤-١٣٥) وابن أبي عاصم في السنة (رقم ٢١٣) من طريق محمد بن فضيل عن محمد بن عثمان عن زاذان عن علي به. وهذا سند ضعيف من أجل جهالة محمد بن عثمان، لا يدرى من هو كما قال الذهبي في الميزان (٣/ ٦٤٢) وقال: له خبر منكر ثم ساق له هذا الحديث، انتهى، وقال ابن القيم في طريق الهجرتين (ص ٦٣٩): هو مجهول، وبه ضعفه الهيثمي في المجمع (٧/ ٢١٧) والأرناؤوط وزملاؤه في تحقيق المسند (٢/ ٣٤٩) والألباني في ظلال الجنة (١/ ٩٤-٩٥) ومع هذا فقد حسنه أحمد شاكر في شرح المسند (٢/ ٢٥٩)، ورد عليه الألباني ردًّا طويلاً حاصله: جهالة محمد بن عثمان وتضعيف الأزدي له، مع ما في متنه من النكارة في تعذيب عموم أطفال المشركين، ولكن يشهد لهذه الجهالة حديث خديجة المتقدم لولا ما فيه من النكارة المذكورة، وأعله ابن القيم بعلة أخرى وهي الانقطاع بين زاذان وعلي، فقال: لم يدرك عليا كما في أحكام أهل الذمة (٢/ ٨٦) وطريق الهجرتين (ص ٦٣٩) انتهى، كذا قال، وفي الميزان: أنه يقال: إنه شهد خطبة عمر بالجابية، وفيه عن ابن عدي أنه تاب على يدي ابن مسعود، ومثل هذا لا يقال إنه لم يدرك عليا، وعده الحافظ ابن حجر في الطبقة الثانية من كبار التابعين كابن المسيب كما في التقريب، ولم أر أحدًا فيمن خرّج الحديث وضعفه من تابع ابن القيم على هذا التعليل فينظر فيه فالله أعلم.

الحديث السادس: عن الصعب بن جثامة رضي الله عنه قال: سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن أهل الدار من المشركين يبيتون فيصيبون من نسائهم وذراريهم؟ فقال " هم منهم. رواه البخاري (رقم ٣٠١٢، ٣٠١٣) ومسلم (رقم ١٧٤٥) والحديث ذكره ابن القيم من جملة ما =

يخرج من النار بعد حين) أيهما شاء الله تعالى **(للنصوص)** القاطعة **(الشاهدة بأنهم يخرجون من النار و)** أنهم **(يدخلون الجنة)** قال الله تعالى ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران: ١٨٥] وقال: ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ

عليه السلام من قال: «لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق»[١].

وفي الثاني بمثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧] فجوابه أن الأول إنما ينفي الخلود دون الدخول وأن الثاني مخصوص بعذاب يكون على سبيل الخلود.

(قوله: للنصوص القاطعة إلخ) اعلم أن ههنا مقامين الأول مقام تحرير المطلوب والثاني مقام تحرير الاستدلال عليه أما الأول فهو أن صاحب الكبيرة ينحصر حاله عندنا في واحد من الأمرين أحدهما العفو التام والثاني العفو الغير التام والحاصل أن من أصحاب الكبائر من يعفى عنه بالمرة أي يدخل الجنة من غير سابقة الإدخال في النار ثم الإخراج منها ومنهم من لا يعفى عنه بالمرة بل يدخل الجنة مع تلك السابقة وأما المقام الثاني فهو الاستدلال بوجهين أحدهما ما يفيد أحد الأمرين على التعيين أعني العفو الغير التام وهو المشار إليه بقوله للنصوص القاطعة بأنهم يخرجون من النار وذلك لأنه لا قائل بالخروج من النار وعدم دخول الجنة عقيبه والثاني ما يفيد كلا الأمرين لكن على سبيل البدلية وهو المشار إليه بقوله **(وإنهم يدخلون الجنة)** إلخ.

وحاصله أن لنا نصوصًا قاطعة على دخولهم الجنة ومعلوم أن ذلك ليس قبل دخول النار أي بأن يدخل الجنة ثم يخرج منها فيدخل النار إذ لا قائل بذلك أيضًا فبقي أن دخول الجنة إما أن يكون من غير سابقة دخول في النار فهو الأمر الأول أو مع سابقة ذلك فهو الأمر الثاني فاندفع ما توهم أن الكلام اضطرابًا إذ ذلك مبني على توهم أن

....

= استدل به من قال حكمهم حكم آبائهم في الدنيا والآخرة كما في طريق الهجرتين (ص ٦٤٩) وأحكام أهل الذمة (٢ / ٨٩).

(١) أخرجه البخاري (٦/ ٢٧٢١، رقم ٧٠٤٩)، ومسلم (١/ ٩٤، رقم ٩٤).

أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [غافر: ٤٠] وقال ﷺ: «يخرج من النار قوم بعدما صاروا فحمًا»[(١)] وقال: «من مات ولم يشرك بالله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق»[(٢)] إلى غير ذلك **(وليس)** دخول الجنة **(قبل)** دخول **(النار وفاقًا)** فتعين العفو أو الانقطاع **(ولأن ثواب المستحق)** بالإيمان والطاعة **(وعدًا)** عندنا **(وعقلًا)** عندهم لا يزول بارتكاب الكبيرة سمعا عندنا وعقلًا على قاعدة الاعتزال فيكون لزوم إيصال الثواب إليه بحاله و**(لا يتصور)** ذلك **(إلا بالخروج)** من النار والدخول في الجنة وهو المطلوب **(ولأن دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعدما واظب على الطاعات)** طول حياته **(لو لم يكن ظلمًا)** على قاعدتهم **(فلا ظلم)** أصلًا ولو لم يستحق بهذا ذمًّا فلا ذم **(فإن احتجوا بعمومات الوعيد بالخلود)** الشاملة للكافر وغيره كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣] وقوله ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣] **(قلنا يخص بالكفار أو بمتعمد السيئات بقيد الاستحلال)** فمعنى من قتل مؤمنًا متعمدًا من

هذا الاستدلال وجه واحد وليس كذلك كما تقرر ويدل على أنه مشتمل على وجهين عطف قوله ويدخلون الجنة على قوله يخرجون من النار بالواو دون نحو الفاء الدال على أنه من تتمة السابق فتدبر فإنه دقيق جدًّا.

(قوله: فتعين العفو) إن كان دخول الجنة بلا سابقة دخول النار ثم الخروج منها فهو الأمر الأول كما مر.

(قوله: أو الانقطاع) إن كان بسابقة ذلك فهو الأمر الثاني أعني العفو الغير التام كما سبق أيضًا.

(قوله: على قاعدتهم) أي قاعدة المعتزلة فإن احتمال اتصاف أفعاله تعالى بالظلم والذم إنما يتأتى على قاعدتهم في الحسن والقبح لا على قواعدنا كما مر مفصلًا.

(قوله: فمعنى من قتل مؤمنًا متعمدًا إلخ) إن أراد أن المعنى الحقيقي للمتعمد هو

---

(١) أخرجه الحكيم الترمذي (٢/ ٣٥). وأحمد (٣/ ٢٥٥، رقم ١٣٧٠٣).
(٢) أخرجه البخاري (٦/ ٢٧٢١، رقم ٧٠٤٩)، ومسلم (١/ ٩٤، رقم ٩٤).

قتل مؤمنًا مستحلًا قتله إذ التعمد على الحقيقة إنما يكون من المستحل **(أو يحمل الخلود على المكث الطويل)** والمكث الطويل سواء جعل معنًى حقيقيًّا أو مجازيًّا أعم من أن يكون مع دوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما في حق الفساق **(أو نحو ذلك)** كما يجاب عن آية من قتل مؤمنًا بأن التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيخص بمن قتل المؤمن لإيمانه **(جمعًا بين الأدلة)** والمعتزلة **(قالوا لو خرج الفاسق)** من النار **(لخرج الكافر)** منها **(لتناهيهما)** معصية.

المستحل على أنهما مساويان كما يصرح به تعليله بقوله إذ التعمد على الحقيقة إلخ كان الأولى للمصنف أن يقتصر على قوله أو بمتعمد السيئات من غير التقييد بقيد الاستحلال أو يقول بدل قوله أو بمتعمد إلخ أو بمرتكب إلخ لئلا يلزم تكرار اعتبار قيد الاستحلال في العبارة وإن أراد أن المراد من المتعمد في الآية هو المستحل بطريق إطلاق العام على الفرد الكامل كان الأولى للشارح في التعليل أن يقول إذ التعمد الكامل إنما يكون من المستحل فافهم.

(قوله: والمكث الطويل سواء جعل إلخ) إشارة إلى دفع ما أورد في حمل الخلود على المكث الطويل من أن الخلود حقيقة في التأبيد لتبادره إلى الفهم منه ولتأكيده بالتأبيد واتحاد المؤكد والمؤكد في المعنى ضرورة والعمومات المقترنة بالخلود متناولة للكفار والمراد في حقهم التأبيد وفاقًا فإذا كانت متناولة للفساق أيضًا فالمراد منه في حقهم أما التأبيد أيضًا فهو مطلوب الخصم أو المكث الطويل فلا يخلو إما أن يكون معنى حقيقيًّا أيضًا فيلزم إطلاق المشترك على معنيين أو مجازيًّا فإطلاق اللفظ على الحقيقي والمجازي معًا وكلاهما خلاف ما عليه الأكثرون كما قرر في محله وحاصل الدفع أن حمل الخلود على المكث الطويل سواء كان معنى حقيقيًّا أو مجازيًّا لا يجوز شيئًا من الأمرين إذ هو معنى واحد مطلق يصدق في حق الكفار مع التأبيد وفي حق الفساق مع الانقطاع ولا نسلم أن التأبيد في نحو قوله ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۚ﴾ [التوبة: ٢٢] تأكيد لم لا يجوز أن يكون تقييدًا **(قول لتناهيهما معصية)** حاصله أن الكفر والفسق يشتركان في كون كل منهما معصية والمعصية متناهية أما

....

(**قلنا لا نسلم**) تناهي الكفر قدرًا ولو سلم فلا نسلم (**عليه التناهي**) بل إنما يخرج الفاسق بفضل الله تعالى ورحمته ووعده ومغفرته (**ولا**) نسلم (**صحة القياس في مقابلة النص ولا في الاعتقاديات**) لأن القياس إنما يفيد الظن ولا عبرة بالظن في الاعتقاديات.

(**ثم**) اعلم أنه لا خلاف في أن من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من أهل الجنة بمنزلة من لا ذنب له ومن كفر نعوذ بالله بعد الإيمان والعمل الصالح فهو من أهل النار بمنزلة من لا حسنة له وإنما الكلام فيمن آمن وعمل صالحًا وآخر سيئًا واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا مآله إلى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة أنه من أهل الخلود في النار إذا مات قبل التوبة فأشكل عليهم الأمر في إيمانه وطاعاته وما يثبت من استحقاقاته كيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا إلى أن السيئات يذهبن الحسنات حتى إن (**الجمهور منهم على أن الكبيرة الواحدة تحبط**) ثواب (**جميع الطاعات مخالفة للنص**) قال الله تعالى ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾ [الزلزلة: ٧] (**والعقل**) بأنه لا يحسن من الحكيم الكريم إبطال ثواب إيمان العبد ومواظبته على الطاعات طول حياته بتناول جرعة من الخمر على أن إبطال الحسنة بالسيئة ليس أولى من العكس كيف

زمانًا فظاهر وأما قدرًا فلأنه لا شيء من المعصية إلا ويوجد ما هو أشد منها فجزاء المعصية يجب أن يكون متناهيًا تحقيقًا لقاعدة العدل.

(**قوله: لا نسلم تناهي الكفر قدرًا**) أي وإن سلم تناهيه زمانًا.

(**قوله: بمنزلة من لا ذنب له إلخ**) بمعنى أنه لا يعاقب على ذنوبه فإن الإيمان يجب الكفر كما في الحديث لكن بالنسبة إلى حقوق الله لا تبعة الآدميين على ما صرح به الدواني فهذا إحباط لا نزاع فيه وكذا ما في صورة العكس الآتي.

(**قوله: بتناول جرعة خمر**) فإنه بمنزلة من خدم كريمًا مائة سنة حتى الخدمة ثم بدت له مخالفة أمر من أوامره فهل يحسن منه رفض حقوق تلك الخدمات ونقض ما

....

وقد قال الله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤] **(والبعض)** الآخر منهم **(على أن أيًا من الطاعات والمعاصي أربت)** أي زادت على الأخرى **(أجرًا أو وزرًا)** لا عددًا فرب كبيرة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة ولا سبيل إلى ضبط ذلك بل هو مفوّض إلى علمه تعالى **(أحبطت الأخرى محضًا بأن يسقط الأقل ولا يسقط من الأكثر شيء أو)** أحبطتها **(موازنة بأن يسقط الأقل ويسقط ما يقابله من الأكثر)** مثلًا من له مائة جزء من العقاب واكتسب ألف جزء من الثواب فإنه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب ألفًا من العقاب سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه **(وتمسكوا)** في ذلك **(بمثل)** قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ (حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ﴾ [التوبة: ١٧] ﴿لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم) بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٤] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجۡهَرُواْ لَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ كَجَهۡرِ بَعۡضِكُمۡ لِبَعۡضٍ (أَن تَحۡبَطَ أَعۡمَٰلُكُمۡ﴾ [الحجرات: ٢] **و)** الجواب أنه **(لا يفيد المتنازع)** فيه **(وهو بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة أو لاحقة)** وإنما يفيد أن من عمل عملًا استحق له الذم وكان يمكنه أن يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب

عهد ووعد له من الحسنات وتعذيبه عذاب من واظب مدة الحياة على المخالفة والمفسدات وأيضًا لو كانت كبيرة محبطة لثواب الطاعة لكانت منافية لصحتها كالردة وأيضًا استحقاق الثواب إنما هو لكون الطاعة حسنة وامتثالًا لأمره تعالى وهذا متحقق مع الكبيرة فيتحقق أثره لزومًا على قاعدتهم.

(قوله: وهو بطلان حسنة كاملة إلخ) وهي ما لا يكون حسنها مشروطًا بترك السيئة التي قالوا بحبوطها وذلك كصلاة صحيحة من مؤمن صدر عنه سيئة سابقة ولاحقة فإنه عندنا لا تحبط تلك السيئة هذه الصلاة لقوله تعالى ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [الزلزلة: ٧] الآية وعندهم تحبطها وأما التي يكون حسنها مشروطًا بترك السيئة كالصدقة فإن حسنها مشروط بترك المن عليها فهي ليست حسنة كاملة بنفسها فإذا صدرت عن مؤمن مع المن والأذى فلا شك في حبوطها بهما وهذا مما لا نزاع فيه ومن هنا يظهر وجه ما مر من إحباط الكفر لحسنات المؤمن أعاذنا الله تعالى فتدبره.

....

يقال إنه أحبط عمله كالصدقة مع المن والأذى وبدونهما **(وعورض بمثل)** قوله تعالى: (﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾ [الزلزلة: ٧] **وألزموا)** أي ردوا بما يقبلونه **(بأنه لا كبيرة يربى وزرها على أجر معرفة الله فيجب)** عليهم **(أن يدرؤا بها)** أي يقولوا بدرئها **(جميع الكبائر)** فإذا لم يفعلوا ذلك بطل هذيانهم بتغالب الأعمال وسقوط أقلها بأكثرها.

فصل

اتفاق الأمة على أنّ الله عفو غفور

(فصل) اتفقت الأمة على أنه تعالى عفوّ غفور يعفو عن الصغائر مطلقًا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعًا وإن جاز عقلًا لأن الكل ملكه تعالى ومنع البعض الجواز العقلي أيضًا لأنه مخالف لحكمة التفرقة بين من أحسن غاية الإحسان ومن أساء غاية الإساءة وضعفه ظاهر وعند الأصحاب **(يجوز العفو عن الكبائر بدون التوبة)** أيضًا **(لأن العقاب حقه تعالى فله إسقاطه)** بل يحسن لأن فيه نفعًا للعبد من غير ضرر لأحد **(ويدل على الوقوع مثل)** قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ

(قوله: عن الصغائر مطلقًا) أي قبل التوبة وبعدها وقوله ولا يعفو عن الكفر أي قبل التوبة الصادقة بالإيمان.

(قوله: قطعًا) أي بلا خلاف بيننا وبين المعتزلة هو قيد للمسائل الثلاث إن قيل الكفر أيضًا من الكبائر فما وجه التعرض له بخصوصه بعد التعرض لحكم مطلق الكبائر قلت وجهه أن الكفر وإن كان حكمه بعد التوبة كحكم سائر الكبائر بعدها لكن يمتاز حكمه قبل التوبة عن حكم سائرها قبلها فإن سائر الكبائر قبل التوبة عندنا تحت المشيئة يحتمل العفو وعدمه وعندهم لا يعفى عنها بخلاف الكفر فإنه قبل التوبة غير معفو عنه اتفاقًا ولذا خصه من بينها بالتعرض له بخصوصه فافهم.

(قوله: وضعفه ظاهر) وذلك لأنه إنما يلائم عدم الوقوع لا عدم الجواز والكلام فيه.

(قوله: ويدل على الوقوع) أي وقوع العفو فالآية الأولى تدل على وقوعه بعد التوبة والثانية أعني ويعفو عن السيئات على وقوعه مطلقًا وكذا البواقي اهـ. منه.

عَنْ عِبَادِهِۦ (وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ)﴾ [الشورى: ٢٥] (﴿وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾ [المائدة: ١٥] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾) [الزمر: ٥٣] إن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم (و) يدل (**على نفيه في الشرك**) قوله تعالى: (﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨]) **الآية .(وفي الأحاديث أيضًا)** دلالة على الوقوع (**والتخصيص**) أي تخصيص العفو في تلك النصوص (**بالصغائر أو بما بعد التوبة أو الحمل**) بالرفع أي حمل العفو فيها (**على تأخير العقوبات المستحقة**) فمعنى يعفو يؤخر العقوبة (**مع كونه خلاف الظاهر**) بلا دليل وتخصيص العام بلا مخصص وتقييد الإطلاق بلا قرينة.

(و) خلاف (**صريح الأحاديث لا يصح في البعض**) كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١١٦] الآية لأن المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دون فلا يصح التفرقة وكذا تعم كل عاص فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية.

(**قوله: أو الحمل على تأخير العقوبات**) أو على وضع الآصار عنهم من التكاليف المهلكة التي كانت على الأمم السالفة أو على ترك ما فعل ببعض الأمم من المسخ وكتابة الآثام على الجباه ونحوه مما يفضحهم في الدنيا.

(**قوله: مع كونه خلاف الظاهر إلخ**) ناظر إلى الحمل على تأخير العقوبات ونحوه وقوله وتخصيص العام إلخ ناظر إلى التخصيص بالصغائر وقوله وتقييد الإطلاق إلخ ناظر إلى تخصيصه بما بعد التوبة فافهم.

(**قوله: وكذا تعم كل عاص**) أي تعم المغفرة بالتوبة في هذه الآية كل عاص بما دون الشرك وإنما قيدناه بالعاصي بما دونه ولم نعممه على مطلق العاصي مشركًا أو غيره لئلا يكون هذا التعميم تكرار التعميم السابق من غير فائدة وبالجملة الأولى أن يقول وكذا لا يلائم التعليق إلخ من غير تعرض للتعميم ثانيًا كما لا يخفى على الفطن.

(**قوله: المفيد للبعضية**) قد يقال لا حاجة في إبطال حمل المغفرة على ما بعد التوبة إلى اعتبار إفادة البعضية بأن يكون التعليق للمغفور له بل اعتبار تعليق نفس المغفرة بالمشيئة يكفي في إبطال ذلك لأن المغفرة بعد التوبة واجبة على الله عندهم والواجب لا يجوز أن يعلق بالمشيئة والإرادة وقد يجاب بأن المغفرة وترك العقاب

....

وكذا مغفرة الصغائر لمن يجتنب الكبائر على أن في تخصيصها إخلالًا بالمقصود أعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر ما سواه ولو كبيرة **(وقالت المعتزلة يمتنع)** العفو عن الكبائر بدون التوبة **(سمعًا**

على الكبيرة ليس واجبًا وعندهم كثواب المطيع بل هو بمقتضى الوعد ولو سلم ففعل الله وإن كان واجبًا عليه فهو بمشيئته وإرادته فحينئذ يصح تعليقه وفيه نظر فإن العقاب بعد التوبة ظلم عندهم فيجب تركه على ما صرحوا به والواجب وإن كان فعله بالإرادة لا يعلق بالمشيئة كقضاء الدين والوفاء بالنذر على أن التحقيق هو أن هذا ليس تعليق الفعل بالمشيئة بمنزلة أن يقال يغفر ما دونه إن شاء بل هو تقييد للمغفور له فإن معناه لمن يشاء دون من لا يشاء كما هو ظاهر.

(قوله: وكذا مغفرة الصغائر إلخ) أي كما أن تخصيص المغفرة في الآية بما بعد التوبة لا يلائم التعليق بمشيئته لعمومها كذلك تخصيص المغفرة فيها بالصغائر لا يلائم ذلك التعليق لعمومها جميع الصغائر فافهم. وأقول وكذا حمل المغفرة على تأخير العقوبات لا يصح فيها لعمومه الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة ولا يلائم التعليق ثم اعلم أن التعبير بعدم الملاءمة لعله إشارة إلى أنه يمكن أن يقال إن التعليق قيد واقعي لا احترازي فتدبره جدًّا.

(قوله: على أن في تخصيصها إخلالًا بالمقصود إلخ) أي في تخصيص المغفرة بما بعد التوبة إخلالًا بالمقصود إلخ. وأقول بكون المقصود من الآية التهويل بشأن الشرك والتفرقة بينه وبين ما دونه يظهر أيضًا أن التعليق بالمشيئة ليس في نفس الفعل أعني المغفرة لأن التفرقة إنما تتحقق بالعلم بوقوع المغفرة فيما سوى الشرك دونه وتعليقها بالمشيئة مخل بذلك فليتأمل.

(قوله: يمتنع العفو عن الكبائر بدون التوبة إلخ) أي بخلاف العفو عنها بدونها كما هو عندنا أقول ويظهر من هذا وجه آخر على عدم تخصيص المغفرة في الآية السابقة بما بعد التوبة كان يقال تخصيصها به لا يلائم مغفرة الصغائر بدونها فإن الآية حينئذ تدل على أن مغفرة ما سوى الشرك من المعاصي بالتوبة ولو كانت صغائر وليس

....

بالنصوص الواردة في وعيد الفساق) وأصحاب الكبائر إما بالخصوص كقوله تعالى في المتولي عن الزحف ﴿وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ١٦٢] وإما بالدخول في عمومات الوعيد **(فإن الخلف)** في الوعيد **(والكذب)** في الإخبار **(نقص لا يجوز على الله)** تعالى **(وعقلا بأنه إغراء على القبيح)** لأن المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع إسناده إليه تعالى **(ورد)** الأول **(بأنهم داخلون في عمومات الوعد)** بالثواب ودخول الجنة **(أيضًا مع بطلان الخلف فيه إجماعًا)** بخلافه في الوعيد فإنه ربما يعدّ كرمًا والحق ما أشير إليه سابقًا من أن من تحقق العفو في حقه يكون خارجًا عن عموم اللفظ.

كذلك فحينئذ يجوز أن يكون ما سبق عن الشارح من قوله وكذا مغفرة الصغائر إشارة إلى هذا فليتفطن.

(قوله: بخلافه في الوعيد) أي بخلاف الخلف في الوعيد فإنهم يجوزونه ثم إنهم في ذلك التجويز تارة يعولون على منع كونه كذبًا حيث يقولون إن الكذب إنما يكون في الماضي دون المستقبل لكنه ظاهر البطلان فإن الإخبار بالشيء على خلاف ما هو به كذب سواء في الماضي والمستقبل وتارة على أن هذا وإن كان كذبًا لكنه حسن فلا يمتنع عليه تعالى وذلك توقف العفو الذي هو غاية الكرم عليه وكل ما لا يوجد الحسن إلا عند وجوده فهو حسن ولعل الشارح "مد ظله" إلى هذا أشار بقوله فإنه ربما يعد كرمًا وفيه نظر ولذا قال الشارح والحق ما أشير إليه سابقًا إلخ.

(قوله: خارجًا عن عموم اللفظ) قد يقال صيغة العموم تدل على إرادة كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص باسمه الخاص فإخراج البعض منها بدليل متراخ نسخ وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب إنما التخصيص الإتيان بدليل متصل دال على أن المخصوص غير داخل في العموم وهو لا يوجد في عمومات الوعيد وأجيب بأنه ممنوع فإن إرادة الخاص من العام والمقيد من المطلق شائع من غير دليل متصل والمذهب عند الشافعية هو أن دليل الخصوص والتقييد وإن كان متراخيًا فهو بيان لا نسخ أقول وعلى تسليم لزوم الاتصال نقول عادة الكريم هو أنه يعلق وعيده بمشيئته

....

(و) الثاني (**بأن مجرد احتمال العقوبة يكون زاجرًا**) للعاقل عن ارتكاب الباطل (**فكيف مع الرجحان**) بالآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشائعة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه في الجملة وبالنسبة إلى ما لا يعلمه إلا الله مفضيًا إلى الإغراء ألا ترى أن قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل أحد عليها غالبًا ليس بإغراء (**وإذا جاز العفو عن الكبائر بدون التوبة فمع الشفاعة أولى**) وقد (**قال الله تعالى**: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩]) أي لذنوب المؤمنين وتعم الكبائر (**وقال النبي ﷺ «ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»**[(١)] **فمثل**) قوله تعالى: (﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٤٨] **و**) قوله تعالى: (﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ

في نفسه وإن لم يتلفظ به فالدال على تخصيصه متصل أبدًا بخلاف وعده فالخلف فيه إنما هو بالنظر إلى ظاهر القول فتدبره.

(**قوله: فمع الشفاعة أولى إلخ**) وقد يستدل على العفو بالشفاعة بقوله تعالى في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فإن سوق الآية يفيد أن الشفاعة تنفع ذنوب غير الكفار لأن القصد تقبيح الكفر وتخييب رجائهم بأنهم لا تنفعهم الشفاعة فلو لم تنفع الشفاعة أحدًا لما كان في تخصيصهم زيادة توبيخ لهم لكن فيه تأمل فإن ما ذكر إنما يدل على ثبوت مطلق الشفاعة ولا نزاع فيه ولا يدل على عمومها للكبائر وهو المتنازع وقد

---

(١) حديث ابن عمر: أخرجه الطبراني في الأوسط (٦/ ١٠٦، رقم ٥٩٤٢). وأبو يعلى في مسنده (١٠/ ١٨٥، رقم ٥٨١٣)، وفي معجمه (١/ ١٧٢، رقم ١٩٨). قال الهيثمي (٧/ ٥): رجاله رجال الصحيح غير حرب بن سريج وهو ثقة. وأورده البيهقي في الاعتقاد (١/ ١٨٩). وابن عبد البر في التمهيد (١٩/ ٦٨)، وابن عدي (٢/ ٤١٩، ترجمة ٥٣٦)، والذهبي في الميزان (٢/ ٢١١، ترجمة ١٧٧٢) كلاهما في ترجمة حرب بن سريج. قال ابن عدي: في حديثه غرائب وإفرادات، وأرجو أنه لا بأس به.

حديث ابن عباس: أخرجه الطبراني في الأوسط كما في مجمع الزوائد (١٠/ ٣٧٨) قال الهيثمي: فيه حرب بن سريج، وقد وثقه غير واحد، وفيه ضعف، وبقية رجاله رجال الصحيح.

حديث أنس: أخرجه ابن عساكر (١٣/ ٤٦٣).

شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾) [المدثر: ٤٨] والضمير في منها ولا تنفعها للنفس العامة في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا﴾ [البقرة: ٤٨] **(بعد)** تسليم كون الكلام لعموم السلب لا سلب العموم و**(تسليم عموم الأزمان والأحوال يخص بالكفار)** خبر لقوله فمثل **(جمعًا بين الأدلة)** هذا **(ثم لا خفاء في ورود الشرع بالشفاعة)** كما مر **(فحملها المعتزلة على طلب المنافع)** للمطيعين والتائبين برفع الدرجات وزيادة الثواب **(ويلزمهم)** إذا كانت الشفاعة بمعنى طلب المنافع لا إسقاط المضار فقط **(أن يكون من سأل الله زيادة كرامة للنبي شافعًا له)** وهو باطل وفاقًا **(وأما الحمل على)** شفاعة **(الصغيرة أو ما بعد التوبة فظاهر البطلان)** لما مر من قوله ﷺ: «ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر» ولأن الصغائر مكفرة عندهم باجتناب الكبائر وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للشفاعة كبير معنى **(ثم الكبيرة هي التي تشعر بقلة الاكتراث بالدين أو التي خصت)** في كلام الشارع **(بالوعيد وقيل كل معصية فهي بالإضافة إلى ما دونها كبيرة و)** بالإضافة **(إلى ما فوقها صغيرة)** وظاهر قوله تعالى: ﴿إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ نُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ﴾ [النساء: ٣١] يدل على أن الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات لا بالنسبة والاعتبار

يجاب بأن الاستدلال مبني على ما يأتي عن بعض الأصحاب من أن الشفاعة حقيقة لا يجوز أن تكون لزيادة المرتبة والمنافع بل هي لإسقاط المضار والصغائر مكفرة باجتناب الكبائر فتعين أن تكون لإتيان الكبائر فإثبات مطلق الشفاعة إثبات للمطلوب فتدبر.

(قوله: وهو باطل اتفاقًا إلخ) واعترض بأنه يجوز أن يعتبر فيها زيادة قيد ككون الشفيع أعلى حالًا من المشفوع له أو كون زيادة المنافع واقعة البتة لسؤاله وطلبه فلا يلزم أن يكون من سأل الله تعالى زيادة ثواب النبي ﷺ شافعًا له لكن فيه تأمل فليتأمل.

(قوله: على أن الكبائر متميزة إلخ) أقول هذا إنما يتم لو كان إضافة الكبائر إلى ما أضيف إليه للاستغراق وأما لو كانت للجنس فلا إذ يصير حاصل الآية أن اجتناب أي سيئة من السيئات مكفرة لما هي صغيرة بالنسبة إليها وهذا المعنى صحيح مع القول بالتمايز بالاعتبار أيضًا فتأمل.

....

لأنه لا يتصوّر حينئذ اجتناب الكبائر إلا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وأنى للبشر ذلك.

(وقيل) كما في رواية ابن عمر رضي الله عنهما **(هي الشرك)** بالله تعالى **(والقتل)** بغير حق **(والقذف)** أي قذف المحصنة بالزنا **(والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم والعقوق)** أي عقوق الوالدين المسلمين **(والإلحاد في الحرم وقد يزاد)** كما في رواية أبي هريرة رضي الله عنه أكل **(الربا و)** في رواية علي رضي الله عنه **(السرقة وشرب الخمر)**[١].

فصل في التوبة

(فصل) في **(التوبة)** هي في اللغة الرجوع يقال تاب إذا رجع و**(في الشرع هي الندم عن المعصية لكونها معصية)** فإن الندم عن المعصية لإضرارها ببدنه أو إخلالها بعرضه أو ماله لا يكون توبة وأما الندم لخوف النار فهل يكون توبة فيه

(قوله: تاب أي رجع) فإذا أسند إلى العبد أريد رجوعه عن الزلة بالندم وإذا أسند إلى الله تعالى أريد رجوعه تعالى بألطافه إلى العباد.

(قوله: وأما الندم لخوف النار إلخ) أي الندم لخوف نار الآخرة وكذا التوبة عند مرض مخوف فيه تردد مبني على أنه هل هو ندم للمعصية وقبحها أم ندم للخوف فتكون بمنزلة إيمان اليأس والظاهر من كلام النبي ﷺ قبولها ما لم تظهر علامات الموت كذا قيل وإنما قيدنا الندم بما في الدنيا لأن الندم في الآخرة ليس بتوبة قطعًا فلا يكون مقبولًا.

---

(١) أخرجه أحمد (٢/ ٣٦١ رقم ٨٧٢٢) قال الهيثمي (١/ ١٠٣): فيه بقية وهو مدلس وقد عنعنه. والديلمي (٢/ ١٩٧، رقم ٢٩٧٧) عن أبي هريرة.
وأخرجه أبو داود (٣/ ١١٥، رقم ٢٨٧٥)، والنسائي (٧/ ٨٩، رقم ٤٠١٢)، والبيهقي (٣/ ٤٠٨، رقم ٦٥١٤) والحاكم (١/ ١٢٧، رقم ١٩٧)، والطبراني (١٧/ ٤٧، رقم ١٠١) عن عبيد الله بن عمير.
وأخرجه البيهقي (٣/ ٤٠٩، رقم ٦٥١٥). وابن جرير في التفسير (٥/ ٣٩)، والبغوي في الجعديات (١/ ٤٧٧، رقم ٣٣٠٣) عن ابن عمر. والترمذي (٢٨٣٥) عن الإمام علي.

تردد مبني على أن ذلك هل يكون ندمًا عنها لقبحها ولكونها معصية أم لا وكذا الندم عنها لقبحها مع غرض آخر وقال في شرح المقاصد الحق أن جهة القبح إن كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة وإلا فلا ثم معنى الندم تحزن وتوجع على أن فعل وتمنى كونه لم يفعل **(وقيل)** لا بدّ **(مع)** ذلك من **(العزم على الترك في الاستقبال)** واعترض بأن فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول أو جنون أو

(قوله: ثم معنى الندم إلخ) أي معناه الشرعي عند الأشاعرة كما يظهر وبما يأتي.

(قوله: وتمنى كونه إلخ) عطف على تحزن ولا بد منهما لأن مجرد الترك ليس بتوبة لقوله عليه السلام: «الندم توبة»[1].

(قوله: في الاستقبال) قيد للترك لا لعزم فإن القائل بلزوم العزم يريد به العزم حال الندم والتوبة كما هوظاهر.

(قوله: واعترض إلخ) حاصل الاعتراض أنا لا نسلم أن العزم على الترك في الاستقبال مما لا بد منه في التوبة وذلك لأن تحقق هذا العزم موقوف على تحقق أمرين أحدهما خطور فعل السيئة في الاستقبال والثاني كون ذلك الفعل مقدورًا إذ لو انتفى واحد منهما لم يتحقق العزم على الترك ضرورة كما صرح به ومعلوم أن كلًّا منهما ينتفي أحيانًا أما الأول فكما في صورة الذهول لنحو موت أو جنون وأما الثاني فكما في صورة عروض آفة فلا يتم القول بأنه مما لا بد منه في التوبة وحاصل الجواب أن الاعتراض إنما يتجه لو أريد أنه مما لا بد منه مطلقًا. أما لو أريد أنه مما لا بد منه عند تحقق الخطور والاقتدار المذكورين فلا كما هو ظاهر نعم بقي أنه لو عرض آفة للقدرة لكن يتوقع زوالها وعود القدرة في الاستقبال فهل يلزم العزم المذكور حينئذ أم لا. والذي يظهر لنا هو لزومه كما لا يخفى فحينئذ يظهر أن ما قاله في شرح المقاصد من أنه يتوهم أن تقدير القدرة قيد للترك لا للعزم أي يجب العزم

---

(١) أخرجه أحمد (١/ ٤٢٢، رقم ٤٠١٢)، والبخاري في التاريخ الكبير (٣/ ٣٧٣)، وابن ماجه (٢/ ١٤٢٠، رقم ٤٢٥٢) قال البوصيري (٤/ ٢٤٨): هذا إسناد صحيح رجاله ثقات. وابن حبان (٢/ ٣٧٧، رقم ٦١٢)، والحاكم (٤/ ٢٧١، رقم ٧٦١٢)، والبيهقي في شعب الإيمان (٥/ ٣٨٦، رقم ٧٠٢٩).

موت أو غير ذلك وقد لا يقتدر عليه لعروض آفة فلا يتصوّر العزم على الترك لما فيه من الإشعار بالاختيار وأجيب بأن المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار لكن النادم عن المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم فذكره في

على أن لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له آفة أن يعزم على أن لا يفعل لو فرض وجود القدرة له وبه يشعر ما قاله في المواقف انتهى. لا يخلو عن مناقشة فتنبه ثم لي في هذا المقام بحث يسقط به الاعتراض بالمرة وهو أن لزوم الشيء للشيء قد يكون بحسب الواقع ونفس الأمر بمعنى أنه لا ينفصل عنه قطعًا كما هو بين النار والحرارة وقد يكون بحسب اعتبار المعتبر من نحو الشارع بمعنى أن الشارع مثلًا اعتبره فيه للاعتداد به وجعله قيدًا لصحته بحيث لو تحقق القيد كان المقيد صحيحًا في نظره ولو لم يتحقق لم يكن صحيحًا فيه كما هو المراد به في قول هذا القائل بين العزم المذكور والتوبة ومعلوم أن انتفاء اللازم في بعض الأحيان إنما يقدح على القول باللزوم بالمعنى الأول الواقعي دون المعنى الثاني الشرعي بل هو مصحح له إذ لو لم ينتف ولم ينفك عنه أبدًا لم يكن لإيجاب الشارع له وجعله لازمًا معنى كما بين في محله فظهر أن منشأ الاعتراض هو اشتباه أحد الملزومين بالآخر على ما لا يخفى على المتأمل في المقام والكلام إن قيل يمكن أن يحرر اعتراض المعترض على وجه يتجه على القول بإرادة اللزوم الشرعي بأن يقال إراداته لو كان العزم المذكور مما لا بد منه في التوبة لزم أن لا تجب التوبة إلا عند تحقق العزم واللازم باطل لأنها من الواجبات المطلقة لا المقيدة قلت فيدفع حينئذ بأن القائل لم يجعل العزم قيدًا لوجوبها بل لصحتها والاعتداد بها كما سبق فلم يلزم كونها من الواجبات المقيدة إن قيل يحتمل أن يحرر على وجه يتجه على تسليم كونه قيدًا لصحتها بأن يقال أراد أنه لو كان قيدًا لصحتها لزم أن لا تصح إلا عند تحققه مع أنها صحيحة بدونه قلت فحينئذ للقائل أن يدفعه بأن هذا أول النزاع أو يتمسك بالواجب المذكور في الشرح فتفطنه واحفظه فإنه غاية تحرير المقام.

(قوله: لكن النادم عن المعصية إلخ) أقول فيه نظر أما أولًا فلأنه يفيد بظاهره أن

....

التعريف إنما هو للبيان والتقرير **(وقالت المعتزلة)** إنه يكفي في التوبة **(اعتقاد أنه أساء وأنه لو أمكنه رد تلك المعصية لردّها)** ولا حاجة إلى الأسف والحزن لأن الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولأن العاصي مكلف بالتوبة كل وقت ولا

المراد بلزوم العزم في التوبة هو اللزوم بمعنى عدم الانفكاك في الواقع وقد مر أنه ليس كذلك بل المراد هو اللزوم الشرعي وأما ثانيًا فلأنه على تقدير تسليمه ينافي ما سبق مما حاصله أن النادم عند الذهول وعروض الآفة لا يتحقق له العزم على الترك إن قيل لعله حينئذ أراد بالعزم هنا هو العزم عند تحقق الخطور والاقتدار لا مطلقًا قلت هو أيضًا ليس لازمًا لا ينفك عن النادم ضرورة أنه من الأمور الاختيارية فله أن لا يعزم على الترك أصلًا كما هو واضح فتأمله فإنه دقيق.

(قوله: وإنه لو أمكنه رد المعصية إلخ) بالواو الجامعة لا بأو الفاصلة كما في بعض النسخ المحرفة فإن مجرد اعتقاد أنه أساء غير كاف في تحقق التوبة عندهم بل يعتبر الندم فيها عندهم أيضًا كما تفيده عبارة الشارح في التعليل الآتي على عدم الاحتياج للتحزن بقوله ولا ضرر مع الندم فلا بد في التعريف من قيد آخر يفيد اعتبار الندم عندهم أيضًا وهو قوله وأنه لو أمكنه رد المعصية إلخ إن قيل إذا كان الندم معتبرًا في التوبة عندهم أيضًا يلزم اعتبار التحزن فيها عندهم كما عند الأشاعرة لما سبق واعتبار التحزن في معنى الندم فيلزم تساوي المذهبين ويناقض ما يأتي قريبًا من عدم الحاجة عندهم إلى التحزن قلت اعتبار التحزن في معنى الندم إنما هو على رأي الأشاعرة كما أشرنا إليه سابقًا لا مطلقًا فالندم عند المعتزلة هو التمني أنه لم يفعل فقط من غير اعتبار التحزن ولذا عبروا عنه بقولهم وأنه لو أمكنه ردها إلخ بخلاف الأشاعرة فإنهم أخذوا فيه قيد التمني والتحزن معًا كما مر فافترقا فتأمله.

(قوله: ولأن العاصي مكلف إلخ) أقول قوله كل وقت إما أن يكون ظرفًا للتوبة فيكون المعنى أن الشخص بعدما عصى فهو مكلف بأن يتوب في كل وقت من أوقات حياته فيرد أنه ممنوع لما يأتي أنه لا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب فكيف يلزم في كل وقت أو يكون المعنى في وقت يذكر فيه المعصية فيرد مع ما ذكر أنا لا

....

يمكنه تحصيل الغم والحزن فيه **(وهي واجبة)** وفاقًا لكن عندنا **(سمعًا لقوله تعالى:** ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ) جَمِيعًا﴾ [النور: ٣١] ﴿تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨] **(وقالوا عقلا لما فيها من دفع الضرر)** أي ضرر العقاب **(وكذا ثبوت القبول)** فإنه واجب عندهم عقلًا حتى قالوا إن العقاب بعد التوبة ظلم وأما عندنا فلا إذ لا وجوب على الله وهل ثبت سمعًا قال في شرح المقاصد لم يثبت في ذلك نص

نسلم عدم إمكان تحصيل الغم والحزن فيه وأما أن يكون ظرفًا للتكليف دون التوبة والمعنى أنه مكلف في كل وقت بالتوبة عن المعصية ولو مرة فإذا تاب في أي وقت من الأوقات سقط عنه التكليف فيرد أن عدم إمكان تحصيل الغم والحزن في ذلك الوقت ظاهر المنع.

(قوله: وأما عندنا فلا) أي فليس قبول التوبة واجبًا عقلًا عليه تعالى.

(قوله: إذ لا وجوب على الله) لما مر أنه لا يجب عليه تعالى عندنا شيء لا عقلًا بمعنى أن يمنع العقل تخلفه عنه ولا شرعًا بمعنى أن يكون تعالى مأمورًا به نعم يصح إطلاق الوجوب على فعله بمعنى أنه يفعله البتة بمقتضى وعده وهو المراد مما يأتي في قوله وهل ثبت سمعًا إلخ فافهم.

(قوله: وهل ثبت سمعًا إلخ) الظاهر أن الضمير لوجوب القبول لا للقبول أو له وثبت بمعنى وجب لأن الاختلاف إنما هو في وجوبه لا في حصول أصل القبول إذ قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ﴾ [الشورى: ٢٥] الآية. نص في الدلالة على حصول أصل القبول وإن لم يكن نصًّا في وجوبه على ما يصرح به ما يأتي قريبًا مما ينقله من شرح المواقف وذلك كما يقال زيد يشرب الماء فإنه دال على ثبوت أصل الشرب لا على أنه يجب عليه الشرب فحينئذ يكون ما ينقله من شرح المقاصد من قوله لم يثبت في ذلك إشارة إلى وجوب القبول وبهذا ظهر الاتفاق بين حاصل ما في الشرحين لكن ههنا بحث وهو أنّه إذا دلت الآية على ثبوت أصل القبول دلّت على وجوبه أيضًا بمقتضى امتناع الخلف في وعده تعالى كما هو ظاهر فالتحقيق أن الاختلاف في وجوبه ناشئ عن الاختلاف في أصل القبول ومعنى ما في شرح

....

قاطع لا يقبل التأويل وفي شرح المواقف قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ﴾ [الشورى: ٢٥] لا يدل على الوجوب بل على أنه الذي يتولى ذلك ويقبله وليس لأحد سواه (**و**) المصرح به في كلام المعتزلة (**وجوبها على الفور حتى يأثم التارك**) بتأخير ساعة (**مثلي حقه**) إذ يلزمه بتأخير ساعة ذنب آخر تجب التوبة عنه وهلم جرا حتى ذكروا أنه بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين أربع الأوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلاث ساعات ثمان وهكذا (**ثم سقوط العقوبة عندنا بمحض**) عفو الله تعالى و(**الكرم وعند أكثرهم**) بناء على قاعدة التحسين والتقبيح (**بنفس التوبة**) وعند بعضهم بكثرة ثوابها إذ لو كان بنفس التوبة لزم السقوط بندم العاصي عند معاينة النار ويرد عليهم أنه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون الأخرى لأن نسبة كثرة الثواب إلى الكل على السواء (**ولا يلزم تجديدها كلما ذكر**

المقاصد من أنه لم يثبت في ذلك إلخ هو أن نحو قوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ﴾ [الشورى: ٢٥] يحتمل التأويل بأنه الذي يقدر على أن يقبل التوبة فليس نصًّا قطعيًّا على وقوع القبول بالفعل منه فضلًا عن أن يكون نصًّا على وجوبه لكن ظاهر ما في شرح المقاصد إنما يوافق التحرير الأول وإن أمكن تطبيقه بالتكلف على هذا التحقيق أيضًا فتدبره فإنه من المزالق.

(**قوله: بتأخير ساعة إلخ**) هذه عبارتهم في الكتب لكن الظاهر أن مرادهم من الساعة هو الزمان الذي يسع التوبة لا الساعة المعروفة بين الناس فافهم.

(**قوله: عند معاينة النار**) فيه أن التوبة هي الندم عن المعصية لقبحها ولا نسلم أن الندم الحاصل في صورة المعاينة للقبح.

(**قوله: لأن نسبة كثرة الثواب إلخ**) أقول فيه أنه يجوز أن يقال إن التوبة لما لم تكن طاعة مستقلة بنفسها بل يتوقف حصولها على تقدم معصية عليها كان لها اختصاص بتلك المعصية فتكون كثرة ثوابها أيضًا مخصوصة بها فلا تكون نسبتها إلى كل معصية على سواء فافهم.

....

الذنب) لأنه قد أتى بما كلف به وخرج عن عهدته خلافًا للقاضي منا وأبى على من المعتزلة زعمًا منهما أنه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهيًا لها فرحًا بها وذلك إبطال للندم والجواب المنع إذ ربما يضرب عنها صفحًا من غير رجوع إليها واشتهاء لها وابتهاج بها **(وتصح التوبة عن بعض الذنوب خاصة)** إذ ليست التوبة عن المعصية إلا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على أن لا يعاودها وقد وجد ذلك **(ويكفي)** في التوبة عن المعاصي كلها **(الإجمال وإن علم تفاصيل الذنوب)** لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة إلى أنه لا بد من الندم تفصيلًا وردّ بأنه مكلف بالتوبة كل وقت مع امتناع إحضار الذنوب الكثيرة في وقت واحد ثم إنه قد يكفي في التوبة الندم كما في ارتكاب الفرار عن الزحف وترك الأمر بالمعروف **(وقد يتوقف تحققها على واجب آخر كردّ المغصوب أو بدله)** فإنه لا يصح التوبة مع إدامة اليد على المغصوب **(وقد يلزم ذلك الواجب الآخر معها)** ولا يتوقف تحققها عليه **(كحد الشرب)** والقصاص في القتل عمدًا **(وقضاء الصلاة وإرشاد من أضله والاعتذار إلى من آذاه)** كمافي الغيبة ولا يلزم ذكر ما اغتابه به إلا إذا بلغه على وجه أفحش **(ويجب الأمر بالواجب والنهي عن الحرام)**.

قال في شرح المقاصد قد جرت عادة المتكلمين بإيراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في علم الكلام مع أنهما بالفروع أشبه وكأنهما يشبهان التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية ولهذا أوردهما في فصل التوبة **(ويندب الأمر بالمندوب**

(قوله: بإيراد الأمر بالمعروف إلخ) اعلم أن المعروف يعم الواجب والمندوب والمنكر يعم الحرام والمكروه بكلا قسميه لكن إذا كان القول بوجوبهما أو بكونهما فرض كفاية يراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام لأن الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه ليسا واجبين ولا فرضين ولذا فصل المصنف المسألة بقوله: يجب الأمر بالواجب إلخ ويندب الأمر بالمندوب إلخ. والضمير في قوله فيما بعد وهو فرض كفاية إلخ. للأمر بالواجب والنهي عن الحرام لا للأمر بمطلق المعروف والنهي عن مطلق المنكر كما هو ظاهر.

....

والنهي عن المكروه) لكن كل ذلك **(بشرط العلم)** من الفاعل **(بوجه المعروف)** من أنه مندوب أو واجب معين أو غيره مضيق أو موسع عين أو كفاية.

(و) بشرط العلم منه بوجه **(المنكر)** وبالجملة يشترط العلم بما يختلف باختلافه حال الأمر والنهي ليقعا على ما ينبغي.

(و) بشرط **(تجويز التأثير)** بأن لا يعلم قطعًا عدم التأثير قطعًا لئلا يكون عبثًا واشتغالًا بما لا يعني.

(و) بشرط **(انتفاء المفسدة)** والمضرة التي هي أكثر من ذلك المنكر والضرر المحترز عنه يكفي فيه الظن **(ولا يختص)** الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر **(بالوالي)** بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل **(إلا ما يفضي إلى)** نصب **(القتال)** فحينئذ يختص به حذرًا عن الفتنة **(ولا بالمجتهد)** بل يجوز للعوام أيضًا **(إلا ما يفتقر إليه)** بأن لا يستوي في إدراكه الخاص والعام بل يختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه أمر ونهي بل الأمر فيه حينئذ موكول إلى أهل الاجتهاد ولا بمن

(قوله: لكن كل ذلك) أي كل من وجوب الأمر وندبه فالشروط الآتية شروط للوجوب والندب لا للجواز كما سيظهر.

(قوله: أو واجب معين أو غيره إلخ) الواجب المعين قد يقال على مقابل الواجب المخبر كما هو المراد هنا وقد يقال على مقابل الواجب الكفائي كما هو المراد فيما يعقبه قريبًا فالأولى أن يقول بدل قوله أو غيره أو مخير كما في شرح المقاصد فافهم.

(قوله: واشتغالا بما لا يعني) إن قيل فيجب ذلك وإن لم يؤثر إعزازًا للدين أجيب بأنه ربما يكون إخلالًا به فيحرم.

(قوله: هي أكثر من ذلك المنكر) أقول لا يلزم أن تكون أكثر من المنكر بل يكفي مساواتها كما بين في محله لكن ينبغي أن يعلم أن هذا الشرط للوجوب والندب لا الجواز كما سبق آنفًا كيف وقد قالوا يجوز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن ظن أنه يفتل ولا ينكى نكاية بضرب أو نحوه غاية الأمر أنه يرخص له السكوت أيضاَ فظهر مما سبق أنه بانتفاء الشروط قد يحرم وقد يبقى أصل الجواز فافهم.

....

يكون ورعًا لا يرتكب مثله بل من رأى منكرًا وهو يرتكب مثله فعليه أن ينهى عنه لأن تركه للمنكر ونهيه عنه فرضان متميزان ليس لمن يترك أحدهما أن يترك الآخر **(وهو فرض كفاية يسقط بقيام البعض)** عن الباقين وهذا لا ينافي القول بأنه فرض على الكل لأن المذهب أن فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض نعم إذا نصب لذلك أحد تعين عليه **(ولا دلالة لقوله تعالى:** ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ **على نفي الوجوب)** فإن المعنى على ما صرح به المفسرون أصلحوا أنفسكم بأداء الواجبات وترك المنهيات وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] **منسوخ)** بآية القتال.

فصل في حقيقة الإيمان

(فصل) في حقيقة **(الإيمان)** هو **(في)** عرف أهل **(اللغة التصديق)** وبحسب الأصل إفعال من الأمن للصيرورة أو التعدية فكأن المصدّق صار ذا أمن أو جعل الغير آمنًا من التكذيب والمخالفة **(وفي الشرع تصديق النبي فيما علم مجيئه به بالضرورة)** أي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي

(قوله: بأداء الواجبات إلخ) يدل عليه تمام الآية بقوله ﴿لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥] فإن الاهتداء إنما يكون بأداء ما ذكر.

(قوله: منسوخ بآية القتال) على أنه ربما يناقض في كون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إكراهًا فتأمل.

(قوله: وبحسب الأصل إلخ) أي الأصل لغة وقوله صار ذا أمن أي من الكذب.

(قوله: أو جعل الغير آمنًا إلخ) والمراد من الغير هو المؤمن به كالنبي ﷺ وقوله من التكذيب إلخ أي من أن يكذبه ويخالفه أحد ثم إن الإيمان قد يتعدى بالباء باعتبار معنى الإقرار وباللام باعتبار معنى الإذعان كما قالوا.

(قوله: التصديق) أي كرويدن لكن في كونه من قبيل العلم حينئذ نظر بل الظاهر أنه فعل القلب إلا أنه لازم للإدراك الراجح ولعل الحكماء لذلك فسروا الإدراك المقابل للتصور به وحينئذ يندفع الإشكال الآتي ويكون المعرفة حينئذ ما لا يكون مع الانقياد الظاهر اهـ. منه.

التصديق بالجميع إجمالًا وإنما يحتاج إلى التصديق تفصيلًا عند ملاحظة التفاصيل **(والأكثرون على أنه لا بد)** في الإيمان **(من الإقرار باللسان)** وهو المحكي عن أبي حنيفة رضي الله عنه فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الإقرار في عمره مرة لا يكون مؤمنًا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من النار بخلاف ما إذا جعل اسمًا للتصديق فقط فإن الإقرار حينئذ شرط لإجراء الأحكام عليه في الدنيا

(قوله: لا بد في الإيمان إلخ) أي بطريق الجزئية لا الشرطية كما سيظهر من عبارته "مد ظله".

(قوله: وهو المحكي عن أبي حنيفة إلخ) أقول قد تقرر فيما بينهم أن هنا طرقًا أربعة الأول أن الإيمان اسم للتصديق أو المعرفة فقط وسيأتي التفرقة بينهما وهو المشهور عن الجمهور لكنهم يشرطون مع ذلك الإقرار باللسان على القادر كما يأتي والثاني أنه اسم لفعل القلب واللسان معًا وهو المحكي عن أبي حنيفة وكثير من المحققين[1] والرابع ما ينقله عن كثير من السلف.

(قوله: لا يكون مؤمنًا عند الله إلخ) وذلك لما مر من أن الإقرار جزء من الإيمان عند أبي حنيفة ومن تبعه وأقول عدم إيمان هذا الشخص ليس مبنيًّا على هذا الطريق فقط بل هو ليس بمؤمن أيضًا على الطريق الثاني الذي مر آنفًا فافهم.

(قوله: بخلاف ما إذا جعل اسمًا إلخ) على ما هو المشهور عن الجمهور.

(قوله: لإجراء الأحكام إلخ) لكن قالوا إنه حينئذ يجب أن يكون ذلك الإقرار على وجه الإعلان والإظهار على الإمام وسائر أهل الإسلام فالشخص المذكور عندهم مؤمن بينه وبين الله ولكن لا يلزم إجراء الأحكام عليه، وأما من يجعل منهم الإقرار شرطًا لصحة الإيمان فإنه يكفي عنده مجرد التكلم وإن لم يكن على وجه الإعلان والإظهار على غيره كما إذا كان جزءًا من الإيمان أو كان الإيمان نفس الإقرار فقط فالشخص المذكور عند هذا أيضًا ليس بمؤمن عند الله لكن ينبغي أن

---

(١) قوله والرابع هكذا وقع في الأصل ولم يذكر قبله الثالث ولعله سقط من الناسخ فحرر كتبه مصححه.

(وكثير من السلف على أنه التصديق) بالجنان **(والإقرار)** باللسان **(والعمل)** بالأركان **(و)** مع هذا **(لا يخرج بترك العمل من الإيمان)** بل يقطع بدخوله الجنة وهو مذهب جميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي رضي الله تعالى عنهما وعليه إشكال ظاهر يأتي مع جوابه عن قريب **(خلافًا للمعتزلة)** فإنه عندهم يخرج تارك العمل عن الإيمان **(و)** لكن **(لا يدخل في الكفر)** وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين إلا أنهم اختلفوا في الأعمال فعند بعضهم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند بعضهم فعل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة **(خلافًا للخوارج)** فعندهم تارك العمل خارج عن الإيمان داخل في الكفر **(فإن قيل كيف لا ينتفي الكل)** وهو الإيمان **(بانتفاء الجزء)** أي الأعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل الإيمان اسمًا له.

(قلنا المراد أنه) أي الإيمان **(يطلق على)** ما هو الأصل و**(أساس)** دخول الجنة و**(النجاة)** من النار وهو التصديق وحده أو مع الإقرار **(وعلى)** ما هو **(الكامل المنجي)** بلا خلاف وهو التصديق مع الإقرار والعمل والأول لا ينتفي بانتفاء العمل بخلاف الثاني ثم إن لنا مقامات.

يعلم أن من صدق وأقر لا على وجه الإعلان هل يلزم إجراء الأحكام عليه عند من يجعله شرطًا لصحة الإيمان أم لا كالذي يجعله شرطًا لإجراء الأحكام والذي يظهر لنا أنه لو علم إيمانه ولو من غير جهة الإقرار يلزم الإجراء عليه عنده بخلاف من يجعله شرطًا للإجراء فإنه لا يلزم عنده الإجراء إلا إذا علم من جهة الإقرار فتدبره فإنه دقيق وبالجملة قول الماتن والأكثرون على أنه لا بد إلخ كما يحتمل أن يكون إشارة إلى مذهب من يجعل الإقرار جزءًا وشطرًا يحتمل أن يكون إشارة إلى من يجعله شرطًا فالاقتصار على الأول لعله لمرجح وجده فافهم.

(قوله: يأتي مع جوابه عن قريب إلخ) هو يأتي من قول المصنف فإن قيل كيف لا ينتفي الكل إلخ.

(قوله: واجبة كانت أو مندوبة) واعترض بأن الخروج عن الإيمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي أن يكون مذهبًا لعاقل.

....

الأول: أن الإيمان فعل القلب دون مجرد اللسان.

الثاني: أنه التصديق دون المعرفة.

الثالث: أن الأعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي هو بانتفائها **(والدليل على أنه فعل القلب)** أولئك (﴿كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ﴾) [المجادلة: ٢٢] إلا من أكره (﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾) [النحل: ١٠٦] الذين قالوا آمنا بأفواههم (﴿وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: ٤١] ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤] **وفي الحديث اللهم**: «**ثبت قلبي على دينك**»)(١) ومن كان («**في قلبه مثقال حبة من خردل من الإيمان**»(٢)) الحديث هذا ثم إن من يقول إن الإيمان مجرد اللفظ لا يعني أنه هو التلفظ بهذه الحروف كيف كانت بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب

(قوله: الثاني: أنه التصديق دون المعرفة إلخ) وقد مر أنه يأتي تحرير الفرق بينهما.

(قوله: لا يعني أنه هو التلفظ بهذه الحروف إلخ) إشارة إلى دفع ما اعترض به على هذا القائل من أن الإيمان لو كان هو القول فقط ورد عليه أنا لو فرضنا عدم وضع التصديق مثلًا لمعنى أو وضعه لمعنى آخر لزم أن يكون المتلفظ بهذا اللفظ ولو بدون معنى التصديق مؤمنًا واللازم باطل وحاصل الدفع ظاهر أقول في كل من الاعتراض والدفع نظر أما في الاعتراض فلأنه سبق أن الطريق الثاني هو أن يكون الإيمان عبارة عن مجرد الإقرار باللسان أي التلفظ بألفاظ مخصوصة مثلًا من غير أن يجعل التصديق جزءًا منه وذهب إليه بعض مع اشتراط أن يكون معه التصديق القلبي وبعض آخر من غير ذلك الاشتراط فحينئذ أقول لم لا يجوز أن يكون القائل المذكور هو البعض الأول ولا نسلم أنه يلزم عليه كون المتلفظ بهذا اللفظ مؤمنًا ولو بدون التصديق فإنه وإن لم يقل بجزئية التصديق للإيمان لكنه قائل بكونه شرطًا له وأيضًا لم لا يجوز أن يكون القائل هو البعض الثاني ولا نسلم بطلان اللازم لما سبق أن المتلفظ بالألفاظ المخصوصة عنده

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٢٩٠).

(٢) أخرجه مسلم (٤/ ٢٢٣٠، رقم ٢٩٠٧) والحاكم (٤/ ٤٩٤، رقم ٨٣٨١) وقال: صحيح على شرط مسلم.

أية ألفاظ كانت وأية حروف كانت من غير أن يجعل التصديق القلبي جزءًا منه والحاصل أنه اسم للمقيد دون القيد ودون المجموع واحتج عليه بأن النبي ﷺ ومن بعده كانوا يكتفون بكلمتي الشهادة **(و)** قد صح عنه ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم»[(١)].

قلنا **(الاكتفاء بالكلمتين إنما كان في حكم الدنيا من عصمة الدم والمال)** كما قال ﷺ: «فإذا قالوا ذلك عصموا إلخ»[(٢)] وإنما النزاع في حكم الآخرة.

إن كان خاليًا عن التصديق وإن كان مؤمنًا أي بالنظر إلى أحكام الدنيا لكنه يستحق الخلود في النار وبطلان هذا ممنوع فضلًا عن كونه قطعيًّا. وأما في الدفع فلأنه وإن سلمنا أن مراده هو التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب يلزم أيضًا أن يكون المتلفظ بهذا الكلام ولو بدون التصديق مؤمنًا ضرورة أن التلفظ بالكلام الدال على التصديق لا يستلزم حصول التصديق كما هو ظاهر واللازم مسلم البطلان عند المعترض فافهم.

(قوله: اسم للمقيد) أي للقول الدال على التصديق.

(قوله: دون القيد) أي ليس اسمًا للتصديق فقط كما هو المشهور عند الجمهور.

(قوله: دون المجموع) أي ليس اسمًا للقول والتصديق معًا كما هو المحكي عن أبي حنيفة رضي الله عنه أقول فالأولى للشارح «**مد ظله**» أن يزيد حينئذ فيما سبق بأن يقول من غير أن يجعل التصديق القلبي نفس الإيمان أو جزءًا منه أو يقتصر هنا على قوله دون المجموع ولا يتعرض لنفي القيد كما في شرح المقاصد فليتأمل.

(قوله: وإنما النزاع في حكم الآخرة) واستدل عليه بأن قوله تعالى أن المنافقين في الدرك الأسفل من النار دال على أن القول الخالي عن فعل القلب لا يفيد في

---

(١) أخرجه أحمد (٣/ ٢٢٤، رقم ١٣٣٧٢)، والبخاري (١/ ١٥٣، رقم ٣٨٥)، وأبو داود (٣/ ٤٤، رقم ٢٦٤١)، والترمذي (٥/ ٤، رقم ٢٦٠٨) وقال: حسن صحيح غريب. والنسائي (٧/ ٧٦، رقم ٣٩٦٧)، وابن حبان (١٣/ ٢١٥، رقم ٥٨٩٥)، والدارقطني (١/ ٢٣٢)، والبيهقي (٢/ ٣، رقم ٢٠٣١) والضياء (٥/ ٢٧٧، رقم ١٩١٣).

(٢) تقدم.

(و) أما المقام الثاني وهو أن الإيمان هو التصديق دون المعرفة فهو أن **(حقيقة الإيمان)** في اللغة إنما هي **(التصديق والإذعان والقبول المعبر عنه بالفارسية بكرويدن)** وباورداشتن بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال **(ويقابله الإنكار والتكذيب)** وينافيه التردد والجهالة **(لا مجرد العلم والمعرفة الحاصل)** بالرفع صفة مجرد **(لبعض الكفار)** من غير تصديق وإذعان وقبول عنادًا واستكبارًا قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ (يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ) وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ۝١٤٦﴾ [البقرة: ١٤٦] ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ (لَيَعۡلَمُونَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡۗ) وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعۡمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٤٤] وقال: (﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ) عَمَّا يَعۡمَلُونَ﴾ [النمل: ١٤] **(ويقابله حينئذ الجهالة والنكارة)** فلو كان الإيمان مجرد العلم والمعرفة واليقين لحكم بإيمان بعض الكفار **(وقد وقع عبارة السلف مكان)** لفظ **(التصديق)** لفظ **(المعرفة والعلم)** والاعتقاد **(والمراد)** هو **(العلم التصديقي)** المعبر عنه بكرويدن يدل على ذلك ما ذكره أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله

الآخرة وإنما يكتفي به في أحكام الدنيا هذا أقول وفيه نظر فإن ما ذكر لا يدل على انحصار النزاع في حكم الآخرة فتدبر.

(قوله: بالفارسية بكرويدن إلخ) هذا هو التصديق المنطقي حيث نقل المصنف في شرح المقاصد عن الشيخ الرئيس أنه قال في رسالته الفارسية دانش بردوكونه است يكي در يا فتن ودر ر سيدن وآنرا بتازي تصور خوانند ودوم كرويدن وآنرا بتازي تصديق خوانند فهذا تصريح بأن ثاني قسمي العلم هو المعنى الذي وضع بإزائه التصديق في لغة العرب وكرويدن في لغة الفرس انتهى. وأيضًا قال المصنف في تهذيب المنطق العلم إن كان إذعانًا للنسبة فتصديق وإلا فتصور.

(قوله: وينافيه التردد والجهالة) أقول لعله سهو من الناسخ والصحيح كما في شرح المقاصد ينافيه التردد والتوقف فتأمله.

(قوله: من غير تصديق وإذعان إلخ) أقول فيه ما يأتي من المناقشة الآتية عن المصنف.

....

عنه أن الإيمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق **(ولم يطرأ)** في الشرع **(على)** لفظ **(الإيمان والتصديق نقل)** من المعنى اللغوي إلى معنى آخر **(ولهذا كانوا يمتثلون من غيرتوقف)** إلى بيان **(واستفسار)** ولم يكن من الخطاب ما لا يفهم فلو كان منقولًا شرعًا إلى معنى آخر لما كانوا يمتثلون من غير استفسار على أن النقل خلاف الأصل لا يصار إليه لا بدليل **(وإنما خص متعلقه)** أي ما يجب الإيمان به **(بأمور مخصوصة)** بينت وفصلت فاحتيج إلى بيان متعلقه فقط **(ولهذا صح في جواب)** من قال للنبي ﷺ **(أخبرني عن الإيمان)** الإيمان **(«أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله»**[1] **الحديث)** فذكر لفظ تؤمن تعويلًا على ظهور معناه عندهم ثم قال جبرائيل أتاكم ليعلمكم دينكم لو كان الإيمان غير التصديق لما كان هذا تعليمًا وإرشادًا بل تلبيسًا وإضلالًا **(فإن قيل الإيمان مأمور به فيلزم أن يكون فعلًا اختياريًّا و)** لو كان بالمعنى اللغوي أعني **(التصديق المقابل للتكذيب)** المفسر بكرويدن وباوركردن لم يكن فعلًا اختياريًّا لأنه **(كيفية)** نفسانية **(و)** ذلك لأنه **(من أقسام العلم)** والعلم من الكيفيات النفسانية كما سبق **(قلنا ليس معنى كون المأمور به اختياريًّا أن يكون من مقولة الفعل البتة بل)** معناه هو **(أن يصح تعلق القدرة به و)** يصح **(كسبه بالاختيار)** ومباشرة الأسباب **(وإن)** لم يكن فعلًا بل **(كان هو في نفسه كيفية كالعلم)** كاعلم أنه لا إله إلا هو **(والنظر)** كـ﴿ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [يونس: ١٠١] وهذا مبني على تفسير النظر بالترتيب الحاصل أي الهيئة الحاصلة في المقدمات المرتبة وإلا فالمعنى الذي ذكره المصنف أول الكتاب ليس من مقولة الكيف **(أو غيرها)** أي غير الكيفية وفي بعض النسخ أو

(قوله: فالمعنى الذي ذكره المصنف أول الكتاب) أعني حركة النفس في المعقولات عودًا على بدء أقول لم يبين أن النظر بذلك المعنى من أي مقولة هو ولعله لما أنهم اختلفوا في الحركة حتى قالوا إنها مقولة وراء المقولات لكن سبق هناك أن الحركة النظرية من جنس الحركة في الكيف فافهم.

---

(١) أخرجه الترمذي (٥/ ٦، رقم ٢٦١٠) وقال: حسن صحيح. والنسائي (٨/ ٩٧، رقم ٤٩٩٠)، ومسلم (١/ ٣٦، رقم ٨)، وأبو داود (٤/ ٢٢٣، رقم ٤٦٩٥).

غيرهما أي غير الفعل والكيفية من الوضع (**كالقيام والقعود و**) الانفعال كـ(**ـالتسخن والتبرد و**) الحركات والسكنات كـ(**ـالصلاة و**) الترك كـ(**ـالصوم**) إلى غير ذلك فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع نفس تلك الأمور لا مجرد إيقاعها فتكون الإيمان مأمورًا به ومقدورًا مثابًا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته (**فغاية الأمر أنه يشترط كون التصديق**) المأمور به (**حاصلًا بالاختيار ومباشرة الأسباب**) فإن التصديق قد يكون بالكسب ومباشرة الأسباب بالاختيار كإلقاء الذهن وصرف النظر ونحو ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم أن الشمس طالعة والمأمور به يجب أن يكون من الأول على أنه لو لزم كون المأمور به فعلًا بمعنى التأثير جاز أن يكون معنى الأمر بالإيمان الأمر بإيقاعه واكتسابه (**وأما أنه معنى غير ما جعل في المنطق**

(**قوله: من الوضع وما يعطف عليه من الانفعال والحركات والسكنات والتروك وغيرها**) بيان للغير على النسختين وفي هذا الصنيع دلالة على أن الحركة ليست من مقولة الوضع ولا الكيف ولا الفعل ولا الانفعال فافهم.

(**قوله: على أنه لو لزم كون المأمور به فعلًا إلخ**) أقول الفرق بين الجواب بهذه العلاوة والجواب السابق بقول المتن ليس معنى كون المأمور به إلخ هو أن حاصل الجواب السابق أنا سلمنا أن الإيمان بنفسه مأمور به حقيقة لكن المأمور به حقيقة لا يلزم أن يكون نفسه فعلًا اختياريًّا بل هو أعم من أن يكون نفسه اختياريًّا أو مقدماته اختيارية وحاصل العلاوة هو أنا لا نسلم أن الإيمان بنفسه مأمور به بل المأمور به هو مقدماته أعني إيقاعه واكتسابه مثلًا فتأمله جدًّا.

(**قوله: وأما أنه معنى غير ما جعل في المنطق إلخ**) حاصله دفع ما ذكره بعض المحققين من أن المعتبر في الإيمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق اختيارًا إلى من يتكلم بكلام وبهذا يمتاز من التصديق المنطقي المقابل للتصور فإنه قد يخلو عن الاختيار كما إذا ادعى النبوّة نبي وأظهر المعجزة فوقع في القلب العلم بصدقه ضرورة من غير أن ينسب إليه اختيار فإنه حصل له التصديق المنطقي دون التصديق

....

مقابلًا للتصور وفسر) أي ما جعل مقابل التصور **(بكرويدن فلا)** يلزم لكن أورد عليه أن المعبر عنه بكرويدن أمر قطعي وهو التصديق البالغ حد الجزم مع أن التصديق المنطقي يعم الظن بالاتفاق **(وعلى ما ذكر فاليقين الخالي من الإذعان)** والقبول

المعتبر في الإيمان إذ لا يقال في اللغة أنه صدقه فلا يكون ذلك إيمانًا شرعيًّا كيف والإيمان مأمور به فيلزم أن يكون بنفسه فعلًا اختياريًّا زائدًا على العلم الذي هو كيفية أعني المعنى الحاصل في القلب فالفعل القلبي المأمور به ليس تلك الكيفية بل هو إيقاع النسبة اختيارًا وهو الذي يسمونه كلام النفس وعقد القلب انتهى ملخصًا وحاصل الدفع ظاهر مما سبق من قول الماتن قلنا ليس معنى كون المأمور به اختياريًّا إلخ.

(قوله: لكن أورد إلخ) كتب ههنا حاشية هي هذه ولا يبعد أن يقال كرويدن يعم الظن لما أن المراد رجحان ما بحيث يصح منه القبول وإن لم يصل إلى حد الجزم والقبول الذهني فعل اختياري كما قال به الإمام ولذا كان مأمورًا به فالحق ما أشار إليه المصنف بقوله وربما يناقش إلخ انتهى. أقول أول الحاشية جواب الإيراد المذكور بقوله لكن أورد عليه إلخ وهو ظاهر وأما قوله والقبول الذهني إشارة إلى جواب آخر عن الإيراد المذكور في المتن بقوله فإن قيل الإيمان مأمور به إلخ غير الجواب المذكور بقوله قلنا ليس معنى كون المأمور به إلخ وغير ما ذكر في حيز العلاوة فإنهما مبنيان على تسليم كون التصديق كيفًا وهذا مبني على أنه فعل اختياري على ما نقل عن الإمام لكن يرد حينئذ أن هذا ينافي أول الحاشية المبني على تسليم أن الإيمان هو التصديق الذي هو قسم من العلم كما هو ظاهر إذا تقرر هذا ظهر أيضًا أن الحاشية مرصصة لدفع الإيراد وتصحيح المقصود لا تزييفه فلا معنى للتفريع المذكور بقوله فالحق ما أشار إليه المصنف إلخ فالصواب أن لا يتعرض لذلك أصلًا أو يقول بدله لكن الحق ما أشار إليه فتأمله فإنه بالتأمل حقيق.

(قوله: وعلى ما ذكر فاليقين الخالي إلخ) أقول حاصل هذا هو أنه لما تقدم أن الإيمان عبارة عن التصديق وتقرر أن العلم الحاصل للسوفسطائي ولبعض الكفار لم يكن إيمانًا إذ لم يكن لهم تسليم وإذعان وقبول وكذا تقرر أن العلم المقارن للإذعان

....

(كما للسوفسطائي) بوجود العالم **(ولبعض الكفار)** بنبوّة النبي ﷺ **(لا يكون تصديقًا بل)** يكون **(تصوّرًا أو)** يكون **(واسطة)** بينهما **(و)** أيضًا **(اليقين المقارن للإذعان)** والقبول لكن **(بلا كسب واختيار لا يكون إيمانًا شرعيًّا)** بل لغويًّا **(فيلزم أن يكون تصديق الملائكة بما ألقي إليهم والأنبياء)** عليهم السلام **(بما أوحي إليهم والصدّيقين بما سمعوا عن النبي ﷺ أو وقع في قلوبهم عند مشاهدة المعجزة كله مكتسبًا بالاختيار أو يكونوا بعد مكلفين بتحصيل ذلك بالاختيار)** والكل موضع تأمل **(وربما يناقش في)** إمكان **(حصول اليقين بدون الإذعان)** القلبي **(وفي كون بعض الكفار**

والقبول لكن بلا اختيار وصرف نظر ليس إيمانًا أيضًا بل الإيمان هو العلم الإذعاني الحاصل بالكسب والاختيار ظهر لزوم القول بأحد الأمرين إما أن يقال إن التصديق الذي جعل الإيمان عبارة عنه ليس هو التصديق المنطقي المفسر بما فسر في المنطق بل هو نوع آخر مغاير للتصديق المنطقي وليس ذلك حاصلًا في الصور المذكورة ولذا لم يجعلوا مؤمنين. وإما أن يقال التصديق المعتبر في الإيمان هو التصديق المنطقي وليس شيئًا وراءه. والعلم الحاصل في الصور المذكورة أمر خارج عن التصديق المنطقي بل داخل في التصور أو واسطة بين التصور والتصديق ولذا لم يعد من الإيمان وإذ سبق وتحقق أن التصديق المأخوذ في الإيمان ليس معنى غير ما جعل في المنطق مقابلًا للتصور وفسر بكرويدن لزم القول بالأمر الآخر أعني أن الحاصل

(قوله: والكل موضع تأمل) أما كون اليقين تصورًا أو واسطة فلاتفاقهم على كونه من أقسام التصديق المقابل للتصور وأما كون المقارن للإذعان بلا مباشرة الأسباب مكتسبًا بالاختيار فلاستلزامه خلاف المفروض وأما أنهم مكلفون بعد بتحصيله بالاختيار فلاستلزامه تحصيل الحاصل ولذا قال الإمام أن القول بالمعارف الضرورية باطل وإن الحكم فعل حتى يلزم ذلك وأقول يجوز أن يكون معنى التكليف بالإيمان هو التكليف بأن لا يجحد المصدق به يدل على ذلك تفسير التصديق بكرويدن أي لا يكون معه جحود أصلًا اهـ. منه.

(إمكان حصول اليقين) أقول اليقين هو الإدراك البالغ حد الجزم ولا يلزم معه الامتناع عن العناد الذي هو أمر اختياري بخلاف مجرد الجزم ولا بد في التصديق من الامتناع عن ذلك كما يدل عليه تفسيره بكرويدن فافهم اهـ. منه.

موقنين بجميع ما جاء به النبي) ﷺ **(غير مصدقين)** به (و) كذا في **(أن كفرهم مبني على عدم التصديق به لا)** أنه مبني **(على عدم الاعتداد به بناء على ظهور أمارات**

في الصور المذكورة خارج عنه وليس من جنسه هذا غاية تحرير هذا المقام ثم اعلم أن لنا تحقيقًا يندفع به جميع ما أورد في هذا المقام بحيث لا يحتاج فيه إلى القول بأن هذا التصديق غير التصديق المنطقي ولا بأن العلم الحاصل في الصور المذكورة خارج عن التصديق وهو أن قولهم أن الإيمان ليس أمرًا وراء التصديق المنطقي ليس مرادهم هو أنه مساو لمطلق التصديق المنطقي في العموم والخصوص حتى يرد أن التصديق المنطقي حاصل في الصور المذكورة ولم يعد إيمانًا أو يرد أنه يعم الظن والإيمان أمر قطعي بالغ حد الجزم أو يرد أنه يعم الحاصل بالضرورة من غير اختيار كالملقى إلى الملائكة والأنبياء مع أنه ليس إيمانًا شرعيًّا مأمورًا به بل المراد هو أنه من جنس العلم والاعتقاد المنطقي وقسم منه ردًا على من ظن أنه من جنس الكلام أو الأفعال فالتصديق المعتبر في الإيمان هو من جنس مطلق التصديق المنطقي غايته أنه اعتبر فيه قيود لم تعتبر في المطلق وهو التحصيل بالاختيار والإذعان والتسليم بمعنى ترك الجحود والاستكبار وكونه اعتقادًا جازمًا مطابقًا ثابتًا أو مطلقًا فخرج التصديق الظني.

والحاصل في الصور المذكورة عن التصديق المعتبر في الإيمان لا عن مطلق التصديق المنطقي كما هو واضح فبطل القول بأن ذلك تصور أو واسطة بين التصور والتصديق نعم هو قسم آخر غير التصديق المعتبر في الإيمان لكن كلاهما قسمان من المنطقي ومنشأ الاضطراب في هذا المقام هو أن الإذعان قد يطلق مرادفًا للتصديق المنطقي كما هو المشهور وقد يطلق بمعنى التسليم وترك الجحود والاستكبار وهو المراد من الإذعان المعتبر قيدًا في الإيمان وكذا هو المراد من الإذعان الذي فرض خلو تصديق السوفسطائي وبعض الكفار منه كما لا يخفى ومن اشتباه أحد المعنيين بالآخر.

وخلطه به نشأ ما نشأ منهم وأنت بعدما بينا لك منشأ الاشتباه في الكلام لا يشتبه عليك تحقيق المقام فتأمله واحفظه فإنه من مزالق الأقدام.

....

الإنكار من الإباء) عن الإقرار باللسان والاستكبار **(عن)** امتثال **(الأوامر و)** عن **(قبول الأحكام)** والإصرار على التكذيب باللسان **(ونحو ذلك)** من موجبات الكفر مع تصديق القلب **(كمن صدق)** به **(و)** مع ذلك **(سجد للصنم)**.

ولما فرغ عن المقام الثاني شرع في بيان الثالث فقال **(وإذ قد ثبت أن الإيمان اسم للتصديق ولا نقل)** لما مر **(وأن المؤمن قد يؤمر)** بعد إثبات الإيمان له مثل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] **(وينهي كقوله تعالى:** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ﴾) [الحجرات: ١] الآية. **(وإن العمل قد يعطف عليه)** أي على الإيمان والعطف يقتضي المغايرة **(مثل قوله)** تعالى: (﴿ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾) ﴿وَمَن يُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعۡمَلۡ صَٰلِحٗا﴾ [التغابن: ٩].

(و) أنه **(قد ينفي عنه)** مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يُهَاجِرُواْ﴾ [الأنفال: ٧٢] ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ﴾ [الحجرات: ٩] الآية إلى غير ذلك **(وأن الإيمان شرط)** صحة **(العبادة)** والشرط غير المشروط **(وأن من صدق وأقر قبل أن يعمل مؤمن ظهر)** بكل من ذلك **(أن الأعمال غير داخلة في حقيقة الإيمان)** وذلك ظاهر **(فما أطبق عليه كثير من السلف)** كالشافعي ومالك وغيرهما **(من أنه اسم للتصديق والإقرار والعمل أرادوا الإيمان الكامل)** المنجي كما مر لا المطلق أو ما هو الأصل وأساس النجاة **(كما قيل إن الإقرار ركن زائد لا يفوت الإيمان بفوته)** فضلًا عن العمل **(والمعتزلة لا ينكرون إطلاق الإيمان)** شرعًا **(على مجرد التصديق بالأمور المخصوصة)** المبينة في الحديث **(كما في الآيات المذكورة)** الدالة على أن الإيمان هو التصديق **(ولكنهم يدّعون النقل إلى)** معنى آخر شرعي هو **(الأعمال)** من فعل الطاعات وترك المعاصي **(لقوله تعالى)** ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ (وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾) [البيّنة: ٥] أي ذلك المذكور من إقام الصلاة وغيرها هو الدين المعتبر **(و)** الدين المعتبر هو الإسلام لقوله تعالى:

(قوله: والاستكبار إلخ) عطف على الإباء.

(قوله: هو الدين المعتبر) لعل اعتبار قيد الاعتبار مستفاد من إضافة الدين إلى

....

﴿إِنَّ (ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾) [آل عمران: ١٩] فكلام المصنف اقتباس من الآية ولا يخفى لطفه هنا **(والإسلام هو الإيمان لما سيأتي)** في الفصل اللاحق **(ولقوله تعالى)**: عطف على لقوله تعالى ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ﴾ [التوبة: ٣١] (﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ﴾) [الأنفال: ٢] إلى قوله ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ حَقّٗاۚ﴾ [الأنفال: ٤] ولقوله تعالى: (﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ﴾) [البقرة: ١٤٣] أي صلاتكم إلى بيت المقدس **(قلنا يجوز أن يكون)** لفظ **(ذلك)** في الآية الأولى **(إشارة إلى الإخلاص والتدين)** والانقياد لما سبق من الأوامر بل ربما يكون هذا أولى من جعله إشارة إلى جملة ما سبق لأن ذلك مفرد مذكر ألا يرى أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثۡنَا عَشَرَ شَهۡرٗا﴾ إلى قوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُۚ﴾ [التوبة: ٣٦] معناه أن التدين بكون الشهور اثني عشر أربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم **(وإن يراد)** في آية إن الدين عند الله الإسلام **(أن المعتبر دين الإسلام)** بحذف المضاف

القيمة إضافة الموصوف إلى الصفة.

(قوله: لقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ﴾ إلخ) لعل الاعتبار هنا مستفاد من قوله عند الله أو من إطلاق المطلق على الفرد الكامل فافهم.

(قوله: عطف على لقوله إلخ) أي لا على قوله لما سيأتي.

(قوله: لما سبق إلخ) متعلق بالانقياد وما قبله.

(قوله: معناه أن التدين بكون الشهور إلخ) إنما جعل هذا تنوير لذلك الواقع في الآية السابقة لظهور بطلان أن تكون لفظة ذلك هنا إشارة للشهور نفسها ضرورة أنه لا معنى لكون نفس الشهور دينًا فلا بد أن تكون إشارة إلى التدين بكونها اثني عشر بخلاف ما في الآية السابقة فإنه يحتمل أن يكون إشارة إلى جملة ما سبق من إقام الصلاة وغيرها كما يحتمل الإشارة إلى التدين بها غاية الأمر أن الإشارة إليه أرجح لأن ذلك مفرد مذكر.

(قوله: بحذف المضاف) وهو لفظ الدين إلى الإسلام لكن الإضافة حينئذ ينبغي أن لا تجعل بيانية وإلا لبقيت الآية سندًا للخصم كما هو قبل اعتبار الحذف بل تجعل

....

للقطع بأن الدين وهو الملة والطريقة التي يعتبر غالبًا إضافتها إلى النبي ﷺ لا يكون نفس الإسلام الذي هو صفة المكلف **(و)** يجوز أيضًا **(أن يكون الإسلام غير الإيمان)** لما سيأتي **(وأن يراد)** بقوله ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [النور: ٦٢] الآية .**(المؤمنون الكاملون وأن يكون الإيمان)** في قوله ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ﴾ [التوبة: ١١٥] الآية .**(مجازًا في الصلاة)** لظهور العلاقة وهو كون الصلاة من شعب الإيمان وثمرته ومشروطة به ودالة عليه **(أو يراد التصديق بوجوبها)** أي بكونها جائزة عند التوجه إلى بيت المقدس **(وأما مثل)** قوله عليه الصلاة والسلام: «**(لا يزني الزاني وهو مؤمن)** ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن[(١)]» **(فتغليظ)** ومبالغة في الوعيد للمعارضة بمثل قوله ﷺ: «وإن زنى وإن سرق»[(٢)] **(ومثل وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون)** مما يدل على أن الإيمان بمعنى التصديق يجامع الشرك ونفي الإيمان الشرعي وكذا قوله تعالى: ﴿(وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ) وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۝٨﴾ [البقرة: ٨] فـ**(بمعنى التصديق بالله وحده)** كما في الآية الأولى وهو غير كاف بالاتفاق **(وباللسان فقط)** كما في الثانية وهو محض النفاق **(والكفر بمثل سجدة الصنم وإلقاء المصحف في القاذورات)** مع تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي ﷺ **(ليس لكونه إخلالًا بالعمل)** حتى يكون دالًّا على ما زعموا **(وإلا اقتصر على نفي الإيمان)** لانتفاء جزء منه ولم يحكم بالكفر فإن المؤمن عندهم لا يدخل في الكفر بترك العمل وإنما يخرج عن الإيمان نعم لو أنهض

الآية بمعنى دين أهل الإسلام ولا يخفى بعده فتأمل.

(قوله: للقطع بأن الدين إلخ) لا يخفى أن القطع بهذا لا يفيد القطع بحذف المضاف بل جوازه فقط مع انعطاف قوله وأن يراد على قوله وأن يكون دالًّا على أنه في حيز الجواز قبل النية.

(قوله: يعتبر غالبًا إضافتها إلخ) إنما قال غالبًا لأنه قد يعتبر إضافتها إلى غير النبي ﷺ كما هنا فافهم.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه

دليلًا فإنما يكون للخوارج **(بل لأنّ الشرع جعل بعض المعاصي أمارة للتكذيب)** والأمور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال **(فمرتكب الكبيرة)** مع الاتفاق على تسميته فاسقًا **(عندنا مؤمن)** لتصديقه بما جاء به النبي ﷺ **(وعندهم ليس بمؤمن ولا كافر لأن له بعض أحكام المؤمن كعصمة الدم والمال)** والإرث من المسلم والمناكحة والغسل والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين **(وبعض أحكام الكافر كعدم أهلية الإمامة وعدم أهلية القضاء والشهادة فجعلوا له منزلة بين المنزلتين)** وهذا إنما يتم لو كان ما جعلوه أحكام الكافر خواصه التي لا تتجاوز المؤمن كما في أحكام المؤمن وهذا نفس المتنازع **(واسمًا بين اسمين)** وإنما ذكره لدفع توهم أن المراد بالمنزلة بين المنزلتين منزلة بين الجنة والنار **(وزعموا أن هذا أخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك للمختلف فيه وهو الإيمان والكفر)** فإن الأمة اجتمعت على أن صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنًا أو كافرًا فوجب الأخذ بالمتفق عليه وترك المختلف فيه **(ورد بأنه ترك للمجتمع عليه وهو عدم الواسطة)** بين المؤمن والكافر فإنهم اجتمعوا على أنه إما مؤمن أو كافر وأخذ بما لم يقل به أحد فضلًا عن الاتفاق.

(قوله: كما في أحكام المؤمن) أي كما أن ما جعلوه أحكام المؤمن تخصه ولا تتجاوزه لكن ما جعلوه أحكام الكافر ليس كذلك أي بحيث يخصه ولا يتجاوزه كما هو ظاهر وقد يقال لا نسلم أن ما جعل أحكام المؤمن مخصوص به غير متجاوز عنه أيضًا كيف وبعض أحكامه كعصمة المال والدم والقصاص والدية يجري في الكافر أيضًا أعني الذمي فتفطنه فإنه دقيق ثم اعلم أن في بعض كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وهو ما قال إنا لا ننكر وصف الفاسق بالإيمان بمعنى التصديق وإجراء الأحكام في الجملة بل إنما ننكر وصفه بالإيمان بمعنى استحقاقه غاية المدح وهو الذي نسميه الإيمان الكامل ونعتبر فيه الأعمال وننفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين هذا النوع الكامل من الإيمان وبين الكفر لا بين الإيمان والكفر قال المصنف في شرح المقاصد وكأنه رجوع منهم عن المذهب.

....

(وعند الخوارج هو) أي مرتكب الكبيرة **(كافر)** بل عند جمهورهم كل معصية كفر **(تمسكًا بظواهر النصوص الواردة بكفر الفساق تغليظًا)** في الوعيد مثل قوله تعالى في تارك الحج: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧].

وقوله عليه الصلاة والسلام: «من ترك الصلاة متعمدًا فقد كفر»(١).

(و) بظواهر النصوص **(الناطقة بانحصار العذاب على الكفار)** مع قيام الأدلة على أن الفاسق يعذب كقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨] ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧] ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ﴿١٤﴾ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ﴿١٥﴾ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١٦﴾﴾ [الليل: ١٤-١٦] وفي قوله ظواهر النصوص إشارة إلى الجواب إجمالًا وكذلك قوله تغليظًا **(تهويلًا)** بل فيهما نوع تفصيل **(ونحو ذلك)** كالآيات الدالة على أن الفاسق مكذب بالقيامة ولا شك أن المكذب بها كافر كقوله تعالى ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ ۖ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [السجدة: ٢٠] **(وقيل**

(قوله: بل عند جمهورهم كل معصية) أي كبيرة كانت أو صغيرة.

(قوله: على أن الفاسق مكذب إلخ) وأجيب بأن مقصود الخصم هو أن كل فاسق كافر وهذا إنما يتم بإثبات أن كل فاسق مكذب بيوم القيامة وكل مكذب به كافر والآية أعني نحو قوله وأما الذين فسقوا إلخ إنما تدل على أن بعض الفاسق وهم المكذبون بعذاب نار القيامة كافر مخلد فيها لا على أن كل فاسق كذلك كما هو ظاهر من آخر الآية فلم يثبتوا ما هو مقصودهم.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٦/ ١٦٧، رقم ٣٠٣٩٦)، وأحمد (٥/ ٣٤٦، رقم ٢٢٩٨٧)، والترمذي (٥/ ١٣، رقم ٢٦٢١) وقال: حسن صحيح غريب. والنسائي (١/ ٢٣١، رقم ٤٦٣) وابن ماجه (١/ ٣٤٢، رقم ١٠٧٩) وابن حبان (٤/ ٣٠٥، رقم ١٤٥٤)، والحاكم (١/ ٤٨، رقم ١١) وقال: صحيح الإسناد. والبيهقي (٣/ ٣٦٦، رقم ٦٢٩١) وابن أبي شيبة (٦/ ١٦٧، رقم ٣٠٣٩٦)، والدارقطني (٢/ ٥٢)، والديلمي (٣/ ٩٢، رقم ٤٢٥٧) والمروزي في تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٨٧٩، رقم ٨٩٦) وعبد الله بن أحمد في السنة (١/ ٣٥٨، رقم ٧٦٩) قال المناوي (٤/ ٣٩٥): قال العراقي في أماليه: حديث صحيح.

هو منافق لأن عصيانه دليل كذبه في دعوى تصديقه) بما جاء به النبي ﷺ كمن ادعى أنه يعتقد أن في هذا الجحر حية ثم يدخل يده فيها **(وردّ بالمنع)** لجواز أن يرجو الرحمة ويؤمل توفيق التوبة أو يلهيه عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث الجحر والحية **(وأما جعل مثل الكذب من علامات النفاق)** لقوله ﷺ: «آية المنافق ثلاث» الحديث(١).

(فتهويل) للقطع بأن من وعد غيره عدة ثم أخلفها لم يكن منافقًا في الدين وإذا تأملت فحال الفاسق على عكس حال المنافق لأنه يضمر حسناته ويظهر سيئاته.

فصل في الإسلام

(فصل) في الإسلام **(الإجماع على أن كل مؤمن مسلم وبالعكس)** ولا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن وهذا هو المراد بترادف الاسمين **(و)** لو كانا متغايرين لكان لأحدهما في الدنيا أو الآخرة حكم ليس للآخر وليس كذلك للإجماع على **(أن حكمها واحد لأن)** معنى الإيمان هو التصديق ومعنى الإسلام هو التسليم ولا يظهر بينهما كبير فرق فإن **(مرجعهما إلى القبول**

(قوله: الحديث) تتمته: «إذا وعد أخلف وإذا حدث كذب وإذا اؤتمن خان»(١).

(قوله: لأنه يضمر إلخ) أي لأن الفاسق يضمر حسناته إلخ على عكس المنافق فإنه يضمر سيئاته إلخ فافهم.

(قوله: وهذا هو المراد بترادف إلخ) يعني أن المراد من ترادفهما هو تساويهما بحسب الصدق والتحقق لا بحسب المفهوم.

(قوله: ولو كانا متغايرين إلخ) أي بحسب الصدق والتحقق أيضًا.

(قوله: كبير فرق إلخ) إذ معنى آمنت بما جاء به النبي ﷺ أني صدقته ومعنى أسلمت له أني سلمته وهما راجعان إلى القبول والانقياد كما صرح به قوله في الجملة

---

(١) أخرجه أحمد (٢/ ٣٥٧، رقم ٨٦٧٠)، والبخاري (١/ ٢١، رقم ٣٣)، ومسلم (١/ ٧٨، رقم ٥٩)، والترمذي (٥/ ١٩، رقم ٢٦٣١)، وقال: حسن غريب، والنسائي (٨/ ١١٦، رقم ٥٠٢١) وأبو يعلى (١١/ ٤٠٦، رقم ٦٥٣٣).

والإذعان) والانقياد والاعتراف إذ لا يكونان بدون ذلك **(ولكن لتغاير مفومهما)** في الجملة **(قد يتعاطفان مثل)** قوله تعالى: (﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾) [الأحزاب: ٣٥] وقوله: (﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا﴾) [الأحزاب: ٢٢] مع أن العطف قد يكون على طريق التفسير **(ولإطلاق الإسلام على الاستسلام والانقياد الظاهر قد يثبت مع نفي الإيمان كقوله)** تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ (قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا)﴾ [الحجرات: ١٤] وأما الإسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر فلا يتصور انفكاكه عن الإيمان ولا انفكاكه عنه **(ولكون السؤال عن متعلق الإيمان وعن شرائع الإسلام)** يعني أحكامه المشروعة **(ورد في الحديث الإيمان أن تؤمن بالله إلخ والإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله إلخ)**[1] .

وإنما قيده بهذا القيد ليوافق ما سبق آنفًا من قوله ولا يظهر بينهما كبير فرق والحاصل أن الإيمان لما كان منبئًا عن التصديق فيما أمر الله به على لسان رسله والإسلام منبئًا عن التسليم والانقياد له كان بينهما تغاير في الجملة ولذا ناسب أن يكون متعلق الأول الإخبار والثاني الأوامر والنواهي وإلى هذا يشير قول المصنف ولإطلاق الإسلام على الاستسلام إلخ. فيكون حاصل قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟﴾ إلخ ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟﴾ بهذا القول إذ ليس منبئًا عن الانقياد الظاهر الذي يشترط في الإيمان لإجراء الأحكام بل ﴿قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] فإنه الذي ينبئ عن ذلك وبه يظهر الإيمان والإسلام وعليه يتفرع إجراء الأحكام.

(قوله: ولكون السؤال عن متعلق إلخ) إشارة إلى جواب ما يقال إن الإيمان والإسلام لو لم يكونا متغايرين مطلقًا لما أجاب النبي ﷺ عن السؤال عن كل منهما بجواب يغاير الآخر مطلقًا وحاصل الجواب أن السؤال لم يكن عن نفسهما بل لما كان عن متعلقهما وهما متغايران مطلقًا كان الجوابان متغايرين كذلك نعم لو كان

---

(١) أخرجه أحمد (٢/ ٣٥٧، رقم ٨٦٧٠)، والبخاري (١/ ٢١، رقم ٣٣)، ومسلم (١/ ٧٨، رقم ٥٩)، والترمذي (٥/ ١٩، رقم ٢٦٣١)، وقال: حسن غريب، والنسائي (٨/ ١١٦، رقم ٥٠٢١) وأبو يعلى (١١/ ٤٠٦، رقم ٦٥٣٣).

وقد فسر الإيمان بما فسر به الإسلام كما قال ﷺ لقوم وفدوا عليه: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده فقالوا: الله ورسوله أعلم فقال شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله(١) ....

السؤال عن نفسهما وهما متغايران مفهومًا في الجملة بحيث لا يظهر بينهما كبير فرق كما مر، لصح الجواب عنهما بجواب واحد أيضًا كما أشار إليه بقوله وقد يفسر الإيمان بما يفسر به الإسلام إلخ فافهم.

....

(١) قال الشيخ إسماعيل حقي في كلمة التوحيد: هي نفي أُلوهية الغير مع أنه لا تحقق لها في نفس الأمر، إنما هو بالنسبة إلى الأوهام نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] فإن إثبات الأحدية إنما هو نفي لزعم المشركين من الشركاء، وإلا فقوله: (هو الله) بل لفظ هو منفردًا يكفي في إثبات المقصود، ولذا قالوا: إنه ليس في العالم إلا سر الوحدة، سواء علمه الخلق وأثبتوه، أو جهلوا به، فإن من جهله لا يتغير الأمر عما هو عليه، ولما خلق الله النور الأحمدي.

فإن أول ما قال: لا إله إلا الله، شرَّفه الله تعالى بأن يقول: محمدٌ رسول الله، فظهر أن الرسالة إنما هي تعيينٌ من الله تعالى، ونحوها الخلافة المتوارثة بين أهل الطريقة، فإنها إنما تتعيَّن من الله تعالى، إما بلا واسطة وذلك نادرٌ، وإما بواسطة وهو الشيخ؛ لأنه صورة النبي، فأمره أمرٌ من الله، ومن الرسول، فإنه تعالى قال: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠] فإن الرسول يدخل فيه ورثته من طريق الإشارة، ثم إن إثبات الأُلوهية ماض من أول دور السنبلة إلى آخره، وهي جمعة من جميع الآخرة.

وأما إثبات الرسالة المحمَّديَّة بخصوصها، فلا يجري إلا في الألف الأخير من السبعة، وقد يتحقَّق واحد من هذه الأمة المرحومة ببعض الأسرار، فيكون في حكم من عاش من أول الزمان إلى آخره، فيكون ورده في تلك المدة: لا إله إلا الله، وفي الألف الأخير: لا إله إلا الله محمدٌ رسول الله.

فانظر ما أشرف هذا المقام، فالعمر القصير قد يمدَّه الله ويبسطه، بحيث يستوعب الدهر، والله على ما يشاء قدير، فالآخر يحيط بالأول، والآخر دون الأول، وإن بعض الأولية سارية في الأزمنة كلها، ولذا عمل الشافعي بقوله أول الوقت: رضوان الله، فبكر بالصلوات غير المغرب، فاعرف هذا الشيء الجليل. لا إله إلا الله: نفي الأُلوهية عن الغير يستلزم وحدة الوجود؛ لأنه إذا كان الإله متعدد كان الوجود أيضًا كذلك، فصحَّ أن المعبود بالحق إله واحد، لا إله غيره، ولا وجود سوى وجوده، وهو سرُّ قول مَن قال: ليس في الدار غيره ديار. =

وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا ....

....

....

=

ومَن ألحق هذا القائل بالنصارى فقد تنصَّر في المعنى؛ لأن من رضى لأخيه المؤمن ما رضي فقد اشترك فيه، وعلى ما ذكرنا يدور سرُّ قول مَن قال من الأكامل: (عقد الناس في الإله عقائد)، وأنا اعتقدت لجميع ما اعتقدوا. فإن مراده ليس إثبات الشريك لله تعالى، بل إثبات أن الأشياء مظاهر الأسماء، فالأُلوهية ثابتة لله تعالى، وليست هذه النسبة لغيره، ومن نسبها إلى غيره ألحد وأشرك، ولم يعرف أن المسمَّى إذا كان واحد كانت الأسماء كلها خدامه، ومن مظاهره بحسب المراتب، فالوزير اسمٌ من أسماء السلطان، ولا يلزم منه أن يكون السلطان متعددًا، فإن الوزارة مرتبة من مراتب السلطنة، وكذا الفتوى والقضاء. فإن الاسم العليم الذي اتصف به المفتي، والقاضي الذي اتصف به الحاكم، كل واحدٍ منهما من أسماء السلطان في الحقيقة، وإنما ظهر حكمهما في ملخصين مختلفين؛ إظهارًا للمراتب التي يقتضيها مرتبة السلطنة الجامعة، فكثرة الوجودات لا تغرنك، فإن تحتها وحدة إمَّا إضافية، وإمَّا حقيقية، وأردنا بالوحدة الإضافية التي تقتضيها كل كثرة، وبالحقيقة الوحدة التي تجمع الوحدات كلها، فالوزير مثلاً واحد بالنسبة إلى سائر المراتب، لكن مرتبة السلطنة التي وحدتها وحدة حقيقية، تجمع وحدته ووحدة غيره، ونظيره أيضًا النواة، فإنها نواة واحدة حقيقية، وبدن الشجرة واحد إضافية، وكذا الأغصان كلها، وقد آل هذا التكثر إلى وجود الوحدة التي هي النواة في كل ثمرةٍ.
فظهر أن كل ثمرةٍ مثمرة تحوي نواة نواة على حدة، ووحدة النواة الأولى هي وحدة كل نواة متفرعة على ذلك، فمن رأى بالنظر الظاهري ما رأى في ظاهر الشجرة إلا الكثرة، ومن نظر بالنظر الباطني ما رأى في باطن الشجرة إلا الوحدة، فإذا الوجود وجود واحد ظاهر في صورة الكثرة، كما إذا قام إنسان في بيتٍ من زجاجٍ، فإنه يرى من كل جانبٍ، مع أنه لا يقدح في وحدته، وعلى هذا سرِّ التمثُّلات الواقعة من الروحانيين، فتلك التمثلات بمنزلة الظل لذي الظل؛ فالظل مع أنه يُرى اثنين، وليس الظل معه إلا في صورة الخيال. وإنما قلنا في صورة الخيال؛ لأن الكون خيال، وهو حقٌّ في الحقيقة، يعني في مرتبته؛ لأنه من التجليات، ولا باطل في التجليات إلا الباطل الإضافي؛ إذ الباطل الحقيقي هو عدم الحض.
ومن هنا قال الحلَّاج: أنا الحق؛ لأنه رأى الحق في صورة الخلق، وذلك الظل في صورة الظل، فسجد ومن آثار سجدته أنه أثبت إلهًا واحدًا، هو إلهية الظاهر، فهو: أي المتصور خارج من البين، وإنما الظاهر صورة العين، كشف الله عن بصائر وبصائركم الغبن، وحفظنا وإيَّاكم عن الرَّين.
انظر: مرآة الحقائق، قسم الواردات (٢/ ٧٦٠) بتحقيقنا.

من المغنم الخمس»[(١)] وما ذلك إلا لأن حكمهما واحد.

ثم الأشاعرة والمعتزلة على أن الإيمان يزيد وينقص.

وهو المحكي عن الشافعي وبعض العلماء **(والجمهور)** كأبي حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء **(على أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص)** واختاره إمام الحرمين **(لما أنه التصديق البالغ حد)** الجزم و**(اليقين)** ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان لأن ذلك إنما يكون باحتمال النقيض ولا احتمال فيه **(وإنما يتفاوت إذا جعل اسمًا للطاعات)** المتفاوتة قلة وكثرة لا يقال على تقدير جعله للأعمال أولى بأن لا يزيد ولا ينقص لأنه لا مرتبة فوق الكل ولا إيمان دونه مع أن أحدًا لا يستكمل الإيمان والزيادة على ما لم يكمل محال لأنا نقول هذا إنما يرد على من يقول بانتفاء الإيمان بانتفاء

(قوله: وما ذلك إلا لأن حكمهما واحد) ولأن مفهومهما لا يظهر بينهما كبير فرق فتدبر.

(قوله: على ما وقع في بعض الروايات) حيث وقع في رواية أن جبرائيل سأل عن الإسلام وفي رواية أخرى أنه سأل عن شرائع الإسلام.

(قوله: لأن ذلك لا يكون إلا باحتمال النقيض إلخ) أقول ذلك ممنوع لم لا يجوز أن يكون كذلك التصديق مراتب من أجلى البديهيات إلى أخفى النظريات ولا يكون لواحد منها احتمال النقيض أصلًا وهذا هو حاصل الرد الآتي في المتن.

(قوله: لأنا نقول هذا إنما يرد إلخ) حاصله أنه يرد على المعتزلة القائلين بأن الأعمال بأسرها معتبرة في الإيمان وأما على من يجعل أصل الإيمان نفس التصديق وكماله ونقصانه بالعمل كثرة وقلة فلا كما هو الظاهر.

---

(١) أخرجه أحمد (٥/ ٣٦٣، رقم ٢٣١٢٧)، وأبو داود (٣/ ١٥٣، رقم ٢٩٩٩)، والنسائي (٧/ ١٣٤، رقم ٤١٤٦)، والبيهقي (٩/ ١٣، رقم ١٧٥٣٠) وابن أبي شيبة (٣٤٨/٧، رقم ٣٦٦٣٥)، وابن الجارود (ص ٢٧٦، رقم ١٠٩٩)، والطبراني في الأوسط (٥/ ١٥٩، رقم ٤٩٤٠) قال الهيثمي (٣/ ١٩٧): رواه الطبراني في الأوسط من طريق خلاد بن قرة بن خلاد عن أبيه، وكلاهما لم أعرفه.

شيء من الأعمال والتروك لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف إلا أن الزيادة والنقصان على هذا يكون في كمال الإيمان لا في أصله (**وردّ بأن اليقين أيضًا يتفاوت قوّة وضعفًا**) وكفاك شاهدًا قول الخليل عليه السلام مع ما كان له من التصديق ﴿وَلَٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِيۖ﴾ [البقرة: ٢٦٠] على أن القول بأن المعتبر في حق الكل هو اليقين وأن ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر (**وبأن إيمان آحاد الأمة لا يساوي إيمان الأنبياء**) والأولياء (**قطعًا**) ولا معنى للزيادة والنقصان إلا هذا (**وأن ظاهر الكتاب والسنة قبول الزيادة والنقصان** ﴿وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾) أي آيات الله (﴿زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا﴾) [الأنفال: ٢] لم يقل كقوله تعالى ونحوه إيهامًا لأن المعنى إذا تليت عليهم آياته

(**قوله: قوة وضعفًا إلخ**) يعني يجوز أن تتفاوت مراتبه بالقوة أي الطمأنينة وكمالها والضعف أي عدمها وإن كان الكل غير محتمل للنقيض كما ينبئ عنه قول الخليل عليه السلام ﴿وَلَٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ﴾ إلخ.

(**قوله: لا يخطر معه النقيض بالبال إلخ**) أي وإن احتمل النقيض على تقدير الخطور وبهذا يمتاز هذا الظن الغالب عن اليقين فإنه من البدائع.

(**قوله: وإن ظاهر الكتاب والسنة إلخ**) إن قيل الظاهر مما ينسب إلى علي كرم الله وجهه من قوله لو كشف الغطاء ما ازددت يقينًا هو نفي الزيادة في اليقين قلت لا بل هو دال على قبول الزيادة فإن مقصوده منه المبالغة في زيادة يقينه بحيث لا مرتبة فوقه حتى يزيد بكشف الغطاء مع أن كشف الغطاء يزيد في اليقين ضرورة.

(**قوله: لم يقل كقوله تعالى ونحوه إلخ**) يعني لما كان المقصود هنا ذكر الشواهد الدالة على الزيادة والنقصان من الكتاب والسنة كان الأولى أن يعبر بما يدل على التمثيل كما هو العادة في أمثال هذا المقام لكن ترك ذلك إيهامًا لمعنى آخر وهو التلويح إلى أن الذين لم يحصل لهم العلم بقبول الإيمان للزيادة والنقصان إذا نظروا في آيات الله وتليت عليهم زادتهم تصديقًا بأن في الكتاب ما يدل على قبول الإيمان الزيادة والنقصان فيحصل لهم العلم بالقبول المذكور

....

زادتهم تصديقًا بأن في الكتاب ما يدل على قبول الإيمان الزيادة والنقصان والمقصود ظاهر **(ليزدادوا إيمانًا مع إيمانهم ويزداد الذين آمنوا إيمانًا)** وما زادهم إلا إيمانًا وتسليمًا فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانًا **(وفي الحديث أن الإيمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار)**(١) وروي مرفوعًا: «لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان هذه الأمة لرجح به»(٢) **(والحمل على الزيادة بحسب الدوام والثبات)** وكثرة الأزمان فيفضل النبي ﷺ من عداه بدوام تصديقه وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك **(و)** بحسب **(الأعداد)** فإن التصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي ﷺ متواليًا ولغيره على الفترات فيثبت للنبي ﷺ أعداد من الإيمان لم يثبت لغيره إلّا بعضها فيكون إيمانه أكثر وما يقال من أن حصول المثل بعد انهدام الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بأن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك **(أو)** على الزيادة **(بحسب زيادة المؤمن به عند ملاحظة التفاصيل)** فإن الإيمان واجب إجمالًا فيما علم إجمالًا وتفصيلًا فيما علم تفصيلًا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت إيمانهم زيادة ونقصانًا **(أو)** بحسب **(زيادة الآثار والأنوار)** في القلب فإنها تزيد بالطاعات وتنقص بالمعاصي **(تكلف)** لا يصار إليه إلا إن ثبت أن التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت.

وأقول هذا استنباط دقيق لكن أنت خبير بأن تلاوة الآيات عليهم إنما تزيدهم تصديقًا بأن في الكتاب ما يدل على ذلك لو ثبت أن لهم أصل التصديق به والظاهر انتفاؤه إن قيل يحتمل أن يكون معنى زادتهم إيمانًا أنها أفادتهم إيمانًا ولعل الشارح أراد منه هذا المعنى في المعنى الإيهامي قلت لو جاز إرادة الإفادة من الزيادة لسقطت الآية عن درجة أن تكون شاهدة على المقصود فليتأمل والأولى أن يجعل المعنى الإيهامي هو أن المؤمنين إذا تليت عليهم آيات الله

---

(١) ذكره المناوي في (الفتح السماوي) (١/ ٤٢٣) وقال: أخرجه الثعلبي من رواية علي بن عبد العزيز عن حبيب بن فروخ، عن إسماعيل بن عبد الرحمن، عن مالك عن نافع عن ابن عمر مرفوعًا.

(٢) أخرجه إسحاق بن راهويه (١٢٦٦)، والبيهقي في شعب الإيمان (١/ ٦٩، رقم ٣٦).

(ثم كثير من الصحابة) رضوان الله عليهم **(والمجتهدين)** شكر الله سعيهم **(على صحة الاستثناء في الإيمان بأن يقال أنا مؤمن إن شاء الله تعالى تأدبًا)** بإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى **(أو تبركًا)** بذكر الله تعالى **(أو ترددًا فيما هو آية النجاة أعني إيمان الموافاة)** وهو إيمان آخر الحياة لا في الإيمان الناجز وهو الإيمان الثابت في الحال(١).

(و) ذلك لأن **(العبرة بـ)** ـإيمان **(الموافاة)** لا بمعنى أن إيمان الحال ليس بإيمان بل **(بمعنى أنه المنجي وإن كان الناجز إيمانًا ثابتًا)** فاعتنوا بالأول وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الإيمان الناجز وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الإيمان في الحال ولا في الجزم بالثبات عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة

زادتهم إيمانًا بالله وبسائر ما يعتبر في الإيمان وإذا زاد إيمانهم بذلك حصل لهم العلم بقبول الإيمان للزيادة والنقصان فتأمله فإنه من مطارح الأذكياء.

(قوله: لكن يخاف سوء الخاتمة) لا يخفى أن الخوف من سوء الخاتمة إنما

....

(١) إن قول الأشعرية: إنا مؤمنون إن شاء الله، معناه تهيأ من الخاتمة، لا شكًّا في الإيمان، ولهذا كانت مسألة الاستثناء في الإيمان فرعٌ في مسألة الموافاة، وكان من الصحابة رضي الله عنهم من يستثني في إيمانه كعمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود، وقالت عائشة رضي الله عنها: أنتم المؤمنون إن شاء الله تعالى.
وانظر: نظم الفرائد (ص٦٤، ٦٥)، والروضة البهية (ص٦، ٨).
وقال الباقلاني في (الإنصاف) (ص ٧٢) بتحقيقنا: (ويجب أن يعلم: أنه يجوز أن يقول العبد: «أنا مؤمن حقًّا» ويعني به في الحال، ويجوز أن يقول: «أنا مؤمن إن شاء الله» ويعني به في المستقبل، فأما في الماضي وفي الحال، فلا يجوز أن يقول: «إن شاء الله» لأن ذلك يكون شكًّا في الإيمان، ولأن الاستثناء إنما يصح في المستقبل، ولا يصح في الماضي، وقد بين ذلك سبحانه وتعالى في قوله لرسوله ﷺ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤] وكذلك قال ﷺ: «إنا غدًا إن شاء الله نازلون بخيف بني كنانة» ولأن المشيئة لله تعالى سابقة لكل موجود، فلولا المشيئة لما وجد الموجود، فكلما لا يجوز أن يستثني في الحال فلا يجوز أن يقطع في المستقبل، فاعلم ذلك وتحققه).

ويرجو حسن العاقبة فيربط إيمان الموافاة الذي هو آية الفوز بمشيئة الله تعالى جريًا على مقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤] جعل الله حياتنا إلى الإيمان ومماتنا على الإيمان (**وكذا الكفر والسعادة والشقاوة**) فالمعتبر منها بمعنى المهلك أو المنجي ما كان عند آخر الحياة (**والأكثرون على منعه**) وعليه أبو حنيفة وأصحابه (**لإيهام الشك في الناجز**).

فصل الجمهور على صحة إيمان المقلد

(**فصل الجمهور على صحة إيمان المقلد**) وترتب الأحكام عليه في الدنيا والآخرة (**لصدق التعريف**) بأنه تصديق النبي ﷺ إلخ .(**عليه وعدم الدليل على اشتراط**) أن يكون التصديق المعتبر في الإيمان مستندًا إلى (**الدليل**) وإنما هو الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفي بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض داخلًا فيه كما سبق فإن قيل نحن لا ننفي كونه إيمانًا وتصديقًا لكن ندعي أنه لا ينفع بمنزلة إيمان اليأس فإن عدم نفع إيمان اليأس لأن العبد

يتحقق عند تجويز عدم الثبات على الإيمان في المآل وهو يناقض الجزم بالثبات عليه فيه فقوله ولا في الجزم بالثبات عليه إلخ لعله سهو من الناسخ وإن كانت النسخ التي في نظرنا كذلك والصواب بدله ولا في العزم على الثبات عليه إلخ فتفطنه فإنه دقيق.

(**قوله: بل ربما يكتفي بالمطابقة**) أي ربما يكتفي في الإيمان بكونه اعتقادًا مطابقًا وإن لم يكن جازمًا.

(**قوله: ويجعل الظن إلخ**) بيان للاكتفاء المذكور وقد سبق بيان الفرق بين هذا الظن والاعتقاد الجازم فتذكر.

(**قوله: فإن قيل نحن إلخ**) أقول حاصل هذا السؤال هو أن يقال لا نسلم إن صدق التعريف على إيمان المقلد يستلزم صحته ونفعه له في ترتب أحكام الدنيا وثواب الآخرة لم لا يجوز أن يكون بمنزلة إيمان اليأس في عدم نفعه له بجامع أن كلًّا منهما ليس حاصلًا بالنظر والاستدلال.

....

حينئذ لا يقدر على أن يستدل بالشاهد على الغائب **(و)** هذا مشترك.

قلنا **(القياس على إيمان اليأس)** وإن سلم صحة القياس في الأصول **(فاسد لأن العلة)** لعدم نفع إيمان اليأس **(كونه إيمان دفع عذاب)** لا ما ذكرتم **(ولأنه لم يبق للعبد)** حينئذ **(قدرة)** على **(التصرف في نفسه والاستمتاع بها)** بخلاف إيمان المقلد فإنه تقرب إلى الله تعالى وابتغاء لمرضاته من غير إلجاء ولا قصد دفع العذاب المشاهد ولا انتفاء قدرة التصرف في النفس.

(وأما المانعون) لصحة إيمان المقلد ونفعه **(فالمعتزلة)** منهم **(يشترطون في كل**

(قوله: بالشاهد على الغائب إلخ) المراد من الشاهد هو الدليل الحاضر في الذهن ومن الغائب هو المطلوب فإنه غائب ومجهول قبل الاستدلال والحاصل أنه وإن لم يشترط الدليل في تحصيل أصل الإيمان لكن نفعه مشروط به فإنهم قالوا إن ترتب الثواب على الإيمان إنما هو في مقابلة مشقة الاكتساب والنظر في محدثات العالم ومعجزات الأنبياء والتمييز بين الحجج والشبه فحيث لم تكن كما في إيمان اليائس والمقلد لم يكن نافعًا بترتب الثواب وإن صدق تعريف الإيمان عليه.

(قوله: لعدم نفع إيمان اليأس إلخ) لعدم نفعه لا لعدم صدق التعريف عليه.

(قوله: لا ما ذكرتم إلخ) من انتفاء كونه استدلاليًّا فظهر أن الجمهور كما لم يتشرطوا الدليل في تحصيل أصل الإيمان لم يشترطوه في كونه نافعًا أيضًا لكن ينبغي أن يعلم أن في عدم اشتراط كون الإيمان مستندًا إلى دليل نظرًا يأتي قريبًا في تحرير قول المعتزلة فتأمله واحفظه.

(قوله: وأما المانعون لصحة إيمان المقلد إلخ) أقول لا يخفى أن هؤلاء هم الذين يمنعون صدق تعريف الإيمان على إيمان المقلد كما يمنعون صحته ونفعه فيشترطون الدليل في أصل الإيمان ويستلزم ذلك اشتراطه في صحته بالطريق الأولى بخلاف الجمهور فإنهم لا يمنعون صحته ولا صدق التعريف عليه بخلاف المانع الذي قاسه على إيمان اليأس فإنه منع صحته ونفعه دون صدق التعريف عليه كما سبق ويدل على هذا ما يأتي قريبًا من قوله ولم يحكموا بإيمان من عجز عن ذلك ومن قوله قالوا إن

....

مسألة) من الأصول **(التمكن من إقامة الحجة ودفع الشبهة)** والاقتدار على مجادلة الخصوم وحلّ ما يورد عليه من الإشكال ولم يحكموا بإيمان من عجز عن ذلك قالوا إن الواجب هو العلم وهو لا يكون إلا بالضرورة أو الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل.

قلنا لا شك في حصول التصديق للمقلد بسبب وثوقه بمن قلده وأنه استدلالي

الواجب إلخ وكذا إفراد مسألة قياسه على إيمان اليأس عن قوله وأما المانعون إلخ صريح في ذلك فحينئذ كان الأولى للشارح أن يقول وأما المانعون لإيمان المقلد ونفعه إلخ بحذف لفظ الصحة ليفيد الأمرين معًا فتأمله فإنه دقيق جدًّا.

(قوله: إلا بالضرورة أو الاستدلال إلخ) كتب في الحاشية هنا ما حاصله أن الواجب على المكلف هو العلم وهو متخصص في الضروري والاستدلالي وإذ لا ضرورة في باب الإيمان تعين الثاني فلا يكون المقلد مؤمنًا انتهى. أقول الحاصل أن ما يحصل للمقلد ليس ضروريًّا ولا استدلاليًّا فلم يكن علمًا لانحصاره فيهما فلم يكن إيمانًا لما سبق أن الإيمان من جنس العلم أنه ليس ضروريًّا فلأن الإيمان مكلف به ولا شيء من المكلف به ضروري وأما أنه ليس استدلاليًّا فلأن التقليد هو أخذ قول الغير من غير دليل ومن هذا ظهر النظر الموعود في عدم اشتراط الإيمان بالدليل فتأمله.

(قوله: قلنا لا شك في حصول التصديق إلخ) لا يخفى أن هذا اختيار لكون الحاصل للمقلد استدلاليًّا فحينئذ إن أراد بالوجوب في قوله بمعنى أنه يجب النظر والاستدلال لحصوله هو الوجوب العقلي ليكون المراد من الاستدلالي ما جعله المنطقيون مقابلًا للضروري عند حصرهم العلم فيهما أعني ما يحتاج حصوله إلى النظر والاستدلال ولا يحصل بدون ذلك وهو مع أنه اعتراف بما عليه الخصم من اشتراط الدليل في الإيمان ومناف لما اتفق عليه الخصمان من أن التقليد هو أخذ

(قوله: قلنا لا شك في حصول التصديق إلخ) ولا يبعد أن يقال إنه إن خص العلم بالاعتقاد الجازم المطابق الثابت فلا نسلم أن الواجب هو العلم بل التصديق الأعم وإن عمم فلا نسلم أن التصديق الحاصل للمقلد ليس استدلاليًّا غاية الأمر أن ما يفيده ليس دليلًا يقينيًّا بحيث يفيد التصديق الثابت ولذلك كان قد يزول اهـ. منه.

بمعنى أنه يجب النظر والاستدلال لحصوله إلا أن المقصود من الاستدلال التوصل

قول الغير يناقض ما في حيز الاستثناء بقوله إلا أن المقصود من الاستدلال إلخ فإن حاصله كما يأتي هو أن تصديق المقلد حاصل بدون النظر والاستدلال. فالقول بكونه استدلاليًّا بالمعنى المذكور مع القول بما في حيزه قول باجتماع النقيضين في هذا التصديق كما لا يخفى على من له أدنى فهم ولعل الشارح "مد ظله" لم يلتفت في هذا التحرير إلى ما في شرح المقاصد من أنه جعل فيه ما في حيز الاستثناء هنا جوابًا ورد آخر لقول المعتزلة حيث قال ورد بأنه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في أن ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على أنه ربما يقال إن المقصود من الاستدلال هو التوسل إلى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود انتهى.

وإن أراد به الوجوب الشرعي على ما ينبئ عنه سوق عبارة شرح المقاصد وينادي عليه ما نقله آنفًا من المسند بقوله: بل في أن ترك هذا الواجب إلخ فيرد عليه أن كونه كسبيًّا واستدلاليًّا بمعنى أنه يجب شرعًا استناده إلى الدليل لا يجدي في دفع قول المعتزلة أعني أن الواجب هو العلم إلخ. إذ وجوب كونه استدلاليًّا بالشرع لا يكون مانعًا من سلب الضرورة والاكتساب عنه بالمعنى المنطقي فما تمسكوا به في نفي كون المقلد مؤمنًا باق على حاله فليتدبر لعل الشارح "مد ظله" لما رأى الجواب مقدوحًا كتب عليه أنه لا يبعد أن يقال إن خص العلم بالاعتقاد الجازم المطابق الثابت فلا نسلم أن الواجب هو العلم بالتصديق الأعم وإن عمم فلا نسلم أن التصديق الحاصل للمقلد ليس استدلاليًّا غاية الأمر أن ما يفيده ليس دليلًا يقينيًّا بحيث يفيد التصديق الثابت ولذلك كان يزول انتهى. وأنت خبير بأن ما في الحاشية وإن كان أولى مما في الشرح يرد عليه بعض ما ورد عليه من الاعتراف بما عليه الخصم والمنافاة لمعنى التقليد المتفق عليه بين الخصمين فتنبه إذا تقرر هذا ظهر ورود بعض ما ذكرناه على ما نقلته من المقاصد أيضًا كما لا يخفى على أهله فالتحقيق الذي يندفع به الشبه في هذا المقام ويجمع به جوانب الكلام هو ما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

....

إلى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود **(والشيخ)** الأشعري يشترط **(ابتناء الاعتقاد)** في كل مسألة من الأصول **(على دليل في الجملة)** يعني وإن لم يقدر على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة فمن لم يكن كذلك لم يكن مؤمنًا عنده **(وإلى هذا رجع المتأخرون من المعتزلة حيث قالوا الخلاف فيمن نشأ في شاهق جبل)** مثلًا **(ولم يتفكر)** في ملكوت السموات والأرض **(فأخبره إنسان بما يجب عليه اعتقاد فصدّقه)** فيما أخبره بمجرد إخباره من غير تفكر وتدبر.

(قوله: ولا عبرة بانعدام الوسيلة إلخ) كتب عليه أي وجودها وانعدامها في واد واحد انتهى فسره بذلك دفعًا لما توهم من ظاهر العبارة من أن تصديق المقلد حاصل بالوسيلة المنعدمة بعد حصوله على ما هو شأن المعدات وليس كذلك فإن المقصود هو بيان أن تصديقه حاصل من غير وسيلة الدليل كما مر.

(قوله: فمن لم يكن كذلك لم يكن مؤمنًا عنده إلخ) أي ولكن المقلد لم يكن كذلك فلم يكن مؤمنًا عنده وما يفيده صنيع المتن من جعله الشيخ ممن يمنع إيمان المقلد هو المشهور عن الشيخ لكن قال بعض المحققين المقلد ليس ككل كافر عنده لوجود التصديق له غايته أنه عاص لترك النظر فيلزم أن يكون مراده بقوله لم يكن مؤمنًا هو أنه ليس مؤمنًا على الكمال كما قالوا في تارك الأعمال وإلا لزم أن يكون قائلًا بالمنزلة بين المنزلتين كالمعتزلة وليس كذلك كما سبق مفصلًا.

(قوله: بمجرد إخباره من غير تفكر إلخ) أقول لا معنى للخلاف في إيمان هذا الشخص فإن القائل بإيمانه بعد تسليم أن التصديق الحاصل له ليس باستدلالي لا يخلو من أن يقول بكونه ضروريًّا فيلزمه القول يجوز التكليف بالضروري وهو باطل أو يقول بأنه ليس بضروري كما أنه ليس باستدلالي فيلزمه القول بالواسطة بينهما وهو أيضًا باطل كما بين في محله فهذا الشخص ينبغي أن لا يكون خلاف في عدم صحة إيمانه وإنما يتصور الخلاف في النوع الآتي أعني من نشأ في دار الإسلام إلخ بأن يقال إن من خص النظر بما يقدر فيه على التعبير عنه ومجادلة الخصوم ودفع الشبه قال بعدم إيمانه ومن اكتفى بمطلق النظر وإن لم يقتدر فيه على ما ذكر قال بإيمانه فظهر أن أمر الخلاف

....

(**وأما من نشأ في دار الإسلام ولو في الصحارى وتواتر عنده حال النبي**) ﷺ وما أتى به من المعجزات (**فمن أهل النظر**) والاستدلال وإن لم يقدر على التعبير عنه ومجادلة الخصوم ولا خلاف في صحة إيمانه (**وقال بعضهم إن وجوب النظر إنما هو في حق البعض**) من العقلاء (**وأما العاجزون**) عن النظر في الأدلة ودفع الشبه (**كالعوام**) والعبيد والنسوان (**فلا يكلفون إلا تقليد الحق**) والظن الصائب ولا

بعكس ما في المتن فتدبر إذا سمعت هذا فقد حان أوان الشروع في التحقيق الذي سبق الوعد منا بتحريره لكن يقتضي تمهيد مقدمات الأولى أن الكسبي له معنيان أحدهما هو ما اشتهر عند المنطقيين أعني ما يحصل من النظر وترتيب المقدمات ويقال له النظري والاستدلالي أيضًا وثانيهما ما هو المتعارف في الفروع أعني الحاصل بالقدرة والاختيار وهذا المعنى أعم من الأول خلافًا لمن توهم تساويهما وذلك لأن كل ما يحصل من ترتيب المقدمات فهو حاصل بالاختيار ولا عكس إذ بعض ما يحصل بالاختيار قد يحصل بلا نظر وترتيب مقدمات وذلك كالتصديق الحاصل للمقلد بأخذه من الغير بالاختيار من غير ترتيب للمقدمات والضروري أيضًا له معنيان أحدهما ما اشتهر بين المنطقيين أعني ما يحصل بلا نظر وترتيب أمور، والثاني ما هو المتعارف في الفروع أعني ما يحصل اضطرارًا من غير قدرة واختيار وبين المعنيين أيضًا عموم وخصوص لكن بعكس ما سبق خلافًا لمن توهم تساويهما أيضًا. وذلك لأن بعض ما يحصل بلا نظر وترتيب قد يحصل بالاختيار كالتصديق الحاصل للمقلد المذكور والمقدمة الثانية هي أن ما اتفق عليه من أن الضروري يمتنع تعلق التكليف به كما سبق من الشارح في الشرح والحاشية من أنه لا ضرورة في باب الإيمان ليس المراد منه هو الضروري بالمعنى المشهور عند المنطقيين كما اشتبه على الأكثر فإنه قد يجامع الحاصل بالاختيار كما مر آنفًا والحصول بالاختيار كاف في جواز تعلق التكليف ولا حاجة إلى حصول من نظر وترتيب مقدمات كما هو واضح بل المراد منه هو الضروري المتعارف في الفروع أعني الحاصل من غير قدرة واختيار فإنه مانع من تعلق التكليف والمقدمة الثالثة هي ما سبق من أن التصديق المعتبر في الإيمان هو التصديق المنطقي لكن مع اعتبار قيود ذكرناها وهي التحصيل باختيار وترك الجحود والاستكبار وكونه

....

يكلفون النظر **(أو)** يكلفون **(سماع أوائل الدلائل)** أي الظاهرة التي تتسارع إلى

اعتقادًا جازمًا مطابقًا ثم من قال بإيمان المقلد اكتفى في الإيمان بهذه القيود ومن لم يقل زاد فيه قيد الإثبات كما أشرنا إليه فيما سبق إذا تقررت المقدمات فاعلم أن القائلين بصحة إيمان المقلد والمانعين منها قائلون بأن تعلق التكليف لا يكون إلا كسبيًّا اختياريًّا إلا أن الجمهور لما فهموا أن الكسبي بهذا المعنى أعم من الكسبي الاستدلالي المشهور بين المنطقيين ورأوا أن هذا الأعم يكفي في تعلق التكليف لم يشترطوا الدليل في صحة الإيمان فقالوا بصحة إيمان المقلد وأما المانعون لصحة إيمانه فلما توهموا أن الكسبي الاختياري مساو للكسبي المنطقي بحيث يكون كل اختياري مكتسبًا من نظر واستدلال كالعكس شرطوا كون الإيمان مستندًا إلى دليل إلا أن المعتزلة منهم بالغوا في كون الدليل خاصًّا تفصيليًّا يقتدر معه على مجادلة الخصوم ودفع الشبه والشيخ الأشعري اكتفى فيه بالإجمالي وإن لم يقتدر معه على ذلك فظهر أن ما نقل عن المعتزلة من أن الواجب هو العلم وهو لا يكون إلا بالضرورة أو بالاستدلال ولا ضرورة في باب الإيمان فتعين الدليل فالمقلد ليس بمؤمن يكون جوابه الصحيح أن يقال إما أن يراد من الضرورة المعنى المنطقي فلا نسلم أنه لا يكون في باب الإيمان لم لا يجوز أن يكون بالاختيار وإن لم يكن حاصلًا من النظر وترتيب المقدمات وقد سبق أنه كاف في تعلق التكليف به وإما أن يراد بها المعنى الفرعي فمسلم أنه لا يكون في باب الإيمان لكن لا يلزم من انتفائه تعين الكسب بالدليل أعني الكسب المنطقي بل اللازم تعين الكسب بالاختيار أعني الكسب المتعارف في الفروع وهو حاصل للمقلد ولا إشكال في القول بإيمانه نعم التصديق الحاصل لمن نشأ في شاهق جبل ولم يتفكر إلخ ينبغي أن لا يكون إيمانًا إذ لم يكن بالاختيار فهو كالتصديق الملقى إلى نحو الملائكة كما سبق فيكون هو بعد مأمورًا بتحصيل الإيمان هذا هو غاية تحقيق المقام ونهاية التدقيق في الكلام فاحفظه فإنه من النكات البديعة التي لا ينالها إلا الكرام من ذوي الأفهام.

(قوله: أي الظاهرة التي تتسارع إلخ) كتب عليه فهي من إضافة الصفة إلى الموصوف انتهى فيكون قوله أي الظاهرة إلخ تفسيرًا للدلائل الأوائل ويجوز أن

....

الأفهام **(فإن فهموا كفاهم)** ولا يكلفون تلخيص العبارة **(وهم أصحاب الجمل)** التي هي أن الله واحد لا شريك له ولا مثل وأنه قديم وما سواه حادث وأنه عدل في قضائه صادق في أخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقون وأنه بعث الرسل وأنزل الكتب والرضا بقضائه واجب والتسليم لأمره لازم ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن إلى غير ذلك من العقائد الإسلامية **(وإلا)** يمكنهم الوقوف عليها **(فلا يكلفون)** أصلًا وإنما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان **(قالوا وليس الخلاف في إجراء أحكام الإسلام)** في الدنيا **(بل في أنه هل يعاقب عقوبة الكافر)** فقال الكثيرون نعم لأنه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: ٩٤] وقوله عليه الصلاة والسلام: «من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم»(١) محمول على الإسلام في حق الأحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم أنه وإن كان جاهلًا لكنه مصدّق فلا يلزم أن يعاقب عقوبة الكافر **(والكفر عدم الإيمان عما من شأنه)** وهذا معنى عدم تصديق النبي ﷺ في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة وهو يعم كل من خلا عن تصديق النبي ﷺ

يكون المراد من الدلائل هي مطلقًا ويكون إضافة الأوائل إليه إضافة الخاص إلى العام فيكون قوله أي الظاهرة حينئذ تفسيرًا للمضاف فقط.

(قوله: عما من شأنه إلخ) أي عدم الإيمان عن الشخص الذي من شأنه الإيمان فيكون أطفال الكفار كفارًا حقيقة أو عن المكلف الذي من شأنه ذلك فيكون أطفالهم في حكمهم فافهم.

(قوله: في بعض ما علم مجيئه به إلخ) الأولى أن يقول ولو في بعض ما علم إلخ بزيادة لو الشرطية فتأمله.

(قوله: لكنه مصدق إلخ) وربما يجب عليه اعتقاده وإن كان من غير نظر وتفكر وتدبر اهـ. منه.

---

(١) أخرجه البخاري (١/ ١٥٣، رقم ٣٨٤)، والنسائي (٨/ ١٠٥، رقم ٤٩٩٧) والبيهقي (٢/ ٣، رقم ٢٠٣٠).

في شيء مما علم مجيئه به بالضرورة **(وإن خلا عن تكذيب وإنكار ومن فسره بالجحد بالله)** اعترض عليه بعدم انعكاسه فإن كثيرًا من الكفرة عارفون بالله مصدقون به غير جاحدين وإن أريد به أعم من أن يكون بوجوده أو وحدانيته أو شيء من صفاته وأفعاله وأحكامه لزم تكفير كثير من أهل الإسلام المخالفين في الأصول لأن الحق واحد وأجيب بأنه **(أراد)** به **(الجهل بما علم)** أي بشيء مما علم

(قوله: في شيء مما علم مجيئه به إلخ) وما قيل من أن من جملة ما جاء به النبي ﷺ أن تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فكذبه في ذلك فلا يتصور خلوه عن التكذيب فضعيف كما لا يخفى على المتأمل تأملًا صادقًا.

(قوله: واعترض عليه إلخ) منشأ الاعتراض هو أن المتبادر من الجحد بالله هو الجحد بوجوده تعالى فقط وحاصله أن من الكفار من هو عارف بالله غير جاحد له وإنما هو جاحد بشيء آخر من نحو صفاته وأحكامه تعالى المعلومة من الدين ضرورة فالتعريف بالجحد بالله فقط لا يشمله فلا يكون جامعًا منعكسًا.

(قوله: وإن أريد به أعم إلخ) أي إن أجيب عن جامعيته بأن المراد من التفسير المذكور ليس الجحود بالله فقط بل المراد هو الجحود أعم من أن يكون بوجوده تعالى أو بشيء آخر من صفاته وأحكامه فحينئذ يشمل بعض الكفار المذكور فإنه وإن لم يكن جاحدًا بالله تعالى لكنه جاحد بنحو صفاته أو أحكامه كما مر.

(قوله: لزم تكفير كثير من أهل الإسلام إلخ) رد على الجواب بالتعميم المذكور وحاصله أن هذا التعميم وإن كان يندفع به النقض بعدم الجامعية لكن يجعل التعريف غير مانع فإن أكثر أهل الإسلام المخالفين في بعض الأصول الدينية يصدق عليهم أنهم جاحدون بشيء من أحكامه تعالى فالتمسك به وإن كان مفيدًا للخروج من ورطة فهو موجب للوقوع بورطة أولى.

(قوله: وأجيب بأنه إلخ) جواب يندفع به الانتقاض بعدم الجامعية بحيث لا يلزم منه الانتقاض بعدم المانعية المذكور وحاصله أن المراد من الجحود بالله ليس الجحود به خاصة حتى يرد الانتقاض بالأول ولا الجحود بأعم مما ذكر حتى يرد الانتقاض

....

(قطعًا أنه من أحكامه إجمالًا وتفصيلًا).

أي عدم العلم إجمالًا وتفصيلًا **(والتكفير ببعض الأفعال)** كالاستخفاف بالشرع أو الشارع أو إلقاء المصحف في القاذورات أو شد الزنار بالاختيار **(مع بقاء كمال التصديق إن سلم)** اجتماع التصديق المعتبر في الإيمان مع تلك الأفعال التي هي كفر وفاقًا **(فمبني على أن الشارع جعل بعض المحظورات)** كالأمور المذكورة **(علامة التكذيب)** فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالأمور المذكورة **(وكذا)** جعل **(بعض التأويلات في الأصول)**(١) علامة ذلك كتأويل ما علم قطعًا من الدين أنه على ظاهره كالنصوص الواردة في حشر الأجساد.

بالثاني بل المراد هو الجحود بأحكامه التي علم ضرورة وقطعا أنها من الدين فيدخل فيه بعض الكفار المذكور لأنه جاحد بشيء من ضروريات الدين كما مر فيخرج عنه الأكثر المذكور من أهل الإسلام لأنهم إنما خالفوا في الأصول الغير الضرورية لا في ضروريات الدين وقطعياته هذا وأما التعرض لأن المراد من الجحود هو الجهل لا حقيقة الإنكار فهو الجواب عن الانتقاض بعدم جامعية آخر غير ما ذكره وهو أن بعض الكفار قد لا يكون كفره لجحود شيء من ضروريات الدين بل يكون لجهله به فلا يشمله التعريف بالجحود فيجاب بأن المراد منه الجهل لا حقيقة الجحد فظهر أن تصحيح هذا التفسير إنما يكون بأمرين أحدهما تخصيصه بالمعلومات القطعية من الدين والآخر هو أن المراد منه الجهل وظهر أن عدم التعرض للانتقاض الأخير بالاقتصار على الأولين تقصير في إكمال بيان المراد فتفطنه.

(قوله: أي عدم العلم إجمالًا إلخ) يعني أن الكفر هو عدم العلم الإجمالي فيما علم إجمالًا والتفصيلي فيما علم تفصيلًا فالإجمال والتفصيل تفصيل للعلم لا لعدم العلم فتدبره.

---

(١) فائدة في ذم التأويل المذموم عند أهل السنة والجماعة، قال الإمام الشعراني في «الميزان الذرية»: اعلم: أن مطلق التأويل في كلام الله ﷻ أو كلام رسوله ﷺ سوء أدبٍ؛ لأنه مؤذنٌ =

....

....

....

=

بعدم الفصاحة والقصور عن البيان، ولا يليق التأويل إلا لكلام عامة المسلمين؛ لنقصهم وقصورهم، لكن إن رأى العَالِم بالله أن عدم التأويل للسائل يؤديه إلى محظورٍ فله أن يؤول على قدر ما يقوم به التعظيم في قلب السائل رحمةً به. وأخبث المؤولين من طعن في الرسل عليهم الصلاة والسلام وجعلهم تحت سلطان الخيال والأوهام، وهذا من الأخسرين؛ لغلوِّه في التأويل، ودونه في الغلو من قال: إن الرسل أعلم الناس بالله تعالى؛ لكنهم تنزلوا في الخطاب في أخبار الصفات على قدر أفهام الناس، لا على ما هو الأمر عليه في نفسه؛ فإنه محالٌ؛ فهؤلاء كأنهم كذبوا رسول الله ﷺ فيما نسبه إلى ربه، وجاء به بحسن عبارةٍ، ودونه في الغلو في التأويل: من لم يقل بالتنزل في العبارة، وإنما يقول: المراد بهذا الكلام كذا وكذا دون ما تفهمه العامة، كما عليه بعض الصوفية، فهؤلاء تَحكّمُوا على الله تعالى بما لم يحكم به على نفسه، ودونه من قال: نؤمن بهذا الكلام كما جاء من غير أن يُعْقل له معنًى على حد علم الله تعالى فيه ورسوله ﷺ، وقالوا: إن الإيمان بهذه اللفظ لا يضرنا، ونسبة هذا الوصف إليه سبحانه وتعالى مجهولةٌ عندنا؛ لأن ذاته تعالى مجهولةٌ من طريق الصفات الثبوتية، ومن طريق السلب، فلا يعوَّل على ذلك، والجهل بالله هو الأصل، فجهلنا بنسبة ما وصف به نفسه أعظم، فنسلم له ونؤمن بما أخبر به عن نفسه. فلسان حال هؤلاء يقول: إن الله تعالى خاطبنا بما لا نفهم ولا نتعقل، وغاب عنهم أن الحق لا يكون تجليه للعالم إلا على صورة التقييد؛ إذ لا يقبل العالم غير ذلك دنيا ولا أخرى، كما مرَّ تقريره.

وطائفةٌ قالوا: لا نشكُّ في صدق رسولنا؛ ولكنه قد أتانا في نعت ربنا الذي أرسله إلينا بأمور إن وقفنا عند ظاهرها وحملناها على الله تعالى كما نحملها على نفوسنا أدى ذلك إلى حدوثه، وزال كونه إلهًا قديمًا، وقد ثبت ألوهيته وقدمه، فننظر هل لها مصرفٌ في اللسان الذي جاء به رسولنا؟ فإن كل رسولٍ إنما يرسل بلسان قومه، وما تواطأوا عليه فنظروا أبوابًا مما يؤول إليها ذلك الوصف مما يقتضي التنزيه ونفي التشبيه فحملوا تلك الألفاظ على ذلك الأمر.

فإن قيل لهم: أيُّ شيءٍ دعاكم إلى ذلك؟ قالوا: أمران:

الأول: القدح في الأدلة، فإنا بالأدلة العقلية قد أثبتنا صدق دعواه، فلا نقبل ما يقدح في الأدلة العقلية، وإن ذلك قدحٌ في الأدلة على صدقه.

الثاني: أن رسول الله ﷺ قد أخبرنا أن الله تعالى الذي أرسله ليس كمثله شيءٌ، فوافق الأدلة العقلية، فتقوَّى صدقه عندنا بمثل هذا، فإن قبلنا ما قاله عن الله على الوجه الذي يعطيه ظاهر اللفظ ونحمله عليه كما نحمله على المحدثات ضللنا، فأخذنا في التأويل إثباتًا للطريقين، ولو اتسع نظر هؤلاء لعلموا أن الله تعالى واسعٌ عليمٌ، يقبل كل نعتٍ أضافه إلى نفسه. =

....

....

....

=

ومعلوم: أن الرسل أعلم الخلق بالله تعالى، وقد جاءوا بآيات الصفات، ولم يؤولوها لأممهم، فعُلِمَ أن من اعتقد نسبة النعوت الإلهية إلى مثل نسبتها إلى نفسه فهو جاهلٌ، وهو على النصف في الإيمان؛ لأنه قبل نعت التشبيه، ولم يقبل نعت التنزيه. فها قد أبَنْتُ لك: عن الغلاة والمقتصدين في التأويل، وميّزت لك بعضهم عن بعض على وجه الحق، وكلهم مسلمون، فإيَّاك أن تجازف وتحكم على جميع المؤولين بحكمٍ واحدٍ، وتجعلهم في الحكم كالمكذبين للرسل سواء، كما عليه الفريق المتقدِّم من الأئمة، وهم مع ما ضيَّقوه من رحمة الله التي وسعت كل شيءٍ لم يتابعهم الجمهور من العلماء والخلفاء، ولم يهريقوا دماء القوم بقولهم، ولا استباحوا أموالهم وجميعهم بفتواهم بل أجروا عليهم أحكام المسلمين إلى عصرنا هذا، لمن خولهم في غمار الأمة بالإجماع كما أشار رسول الله ﷺ بقوله: (ستفترقُ أمَّتِي على ثلاث وسبعين فرقةً). فسمَّاهم أمةً، وأضافهم إلى نفسه، والمراد بهم أمة الإجابة، لا أمة الدعوة، فإن الكفار كلهم أمة دعوةٍ، وهم أكثر من ثلاثٍ وسبعين؛ إذ قد ورد أن الكفر على سبعمائة ملةٍ، فصحَّ أن المؤولين أمة إجابةٍ، وأمة الإجابة كلهم مسملون، فمن سماهم كفرةً فقد ظلم وتعدى؛ ولكن غاية أمرهم أن يقال فيهم: فسقةٌ، ضالةٌ، مبتعدةٌ، مخطئةٌ، ونحو ذلك.

ومن سمَّاهم كفرةً فإنما ذلك على طريق التغليظ والتشديد لما هم عليه من الخطأ الفاحش والبدع الشنيعة، فشبَّه ذلك بالكفر؛ لمقاربته له، كما قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] وكما ورد في الحديث: «**المراءُ فِي القرآنِ كفرٌ**» و«**بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة، فمن ترك الصلاة متعمِّدًا فقد كفر**» و«**إذا قال المسلم للمسلم يا كافر فقد كفر**» و«**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمنٌ**»، ونحو ذلك. فإنه كله قد ورد على جهة التغليظ والرجم، فإن الشيء قد يطلق على الشيء الآخر بنوعٍ من التشبيه. ولا يقتضي حقيقة الحكم عند التفصيل، كما يقول الرجل لأجنبيٍّ: (أنت أخي وولدي) على طريق التقريب والإكرام، ثم لا يرثه إذا مات، ولا يحرم عليه بناته وأخواته، وكما يقول الرجل لآخر: (أنا عبدك) على معنى التواضع والطاعة لا يجوز بذلك بيعه ولا امتلاكه؛ فلذلك قلنا: إن معنى إطلاق الكفر على هؤلاء الفرق المخالفة لأهل السنة إنما هو كنايةٌ عن فحش مقالالتهم، لا لإجراء أحكام الكفرة عليهم. وإن الفريق الثاني من الأئمة: لم يجعلوا أحدًا من المؤولين كافرًا ولا مكذبًا للرسل وأمسكوا من القول بالتكفير جملةً، وقالوا: لو كان المؤولون مكذِّبين للرسل كالكفرة لم يعتنوا بتأويل كلامهم، ولم يشغلوا به، بل كانوا يضربون عنه صفحًا جملةً واحدةً، فأشعر عدولهم إلى تأويله بأنهم قبلوه، وصدَّقوا الرسول فيما أخبر، غير أنهم لم =

....

....

....

=
يوفَّقوا للصواب في التأويل، وأخطأوا فيه، فكان حكمهم كحكم من فرَّ من الكفر، فوقع في البدعة بخطئه.

وهنا سرٌّ عظيمٌ: حُبِّبَ لي أن أنبِّهك عليه يسري معك في جميع مسائل الشريعة وهو: أن الشارع إذا أتى بلفظٍ ما فإنه يحمل على ما هو المفهوم منه من لغة العرب، حتى يخصصه الشارع بوصفٍ خاصٍّ، يخرجه بذلك عن مفهوم اللغة، فإذا عين الشارع ما أراد بذلك اللفظ صار ذلك الوصف أصلاً، فلا ينبغي الخروج عنه حتى يدلَّ دليلٌ آخر من الشارع أو من قرائن الأحوال أنه يريد بذلك اللفظ المفهوم منه في اللغة، لا في الشرع، فلا أعلى ممن حَكّم الشريعة المطهرة على نفسه في كل شيءٍ.

وقد ذكر أبو سليمان الخطَّابي رحمه الله: إن أول ما وقع مفارقة أهل السنة والجماعة في عهد الإمام عليٍّ رضي الله عنه، وقد أخبره رسول الله ﷺ أنهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، وقد سئل عليٌّ رضي الله عنه عنهم: أكفارٌ هؤلاء؟ فقال رضي الله عنه: إنهم من الكفر فروا. فقيل: أمنافقون؟ فقال: إن المنافقين لا يذكرون الله تعالى إلا قليلاً، وهؤلاء يذكرون الله كثيرًا. فقيل: فما هم؟ قال: قومٌ أصابتهم فتنةٌ، فعُمُوا فيها، وصُمُّوا .قال الخطابي: وإنما لم يجعلهم كفارًا؛ لأنهم تعلقوا بضربٍ من التأويل، وأما قوله ﷺ: «**إنَّهم يمرقُون من الدين**» فالمراد بالدين هنا الطاعة، كما قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلْمَلِكِ﴾ [يوسف:٧٦]: أي طاعته، وحجة الأئمة من أهل هذا الفريق في عدم تكفير هؤلاء أنه قد ثبت عصمتهم بقولهم: لا إله إلا الله؛ لقول النبيِّ ﷺ، لا من عند أنفسهم. وفي الصحيح: (إنهم إذا قالوها): يعني لا إله الا الله (فقد عصموا منِّي دماءهم وأموالهم إلا بحقِّ الإسلام، وحسابهم على الله) قال شيخنا رضي الله عنه: وإنما قال: (وحسابهم على الله) من أجل المنافق، ومن ترتب عليه حقٌّ لأحدٍ فلم يؤخذ منه فالحكم في دار الدنيا للقول لا للعلم، والحكم يوم تُبلى السرائر للعلم لا للقول.

ولذلك يقول الرسل يوم يجمعهم الله: ﴿فَيَقُولُ مَاذَآ أُجِبۡتُمۡۖ قَالُواْ لَا عِلۡمَ لَنَآۖ﴾ [المائدة:١٠٩] لم نطّلع على القلوب، إنك أنت علام الغيوب. فهذا سبب قوله ﷺ: «**فإذا قالوها**»، ولم يقل: (فإذا علموها)؛ إذ العاصم عن سفك دمائهم في هذه الدار قولها لا علمها، فلا بدَّ لمن علمها أن يتلفَّظ بها كغيره؛ فافهم. ثم إنه لم يثبت لهؤلاء الأئمة أن الخطأ في التأويل كفرٌ أم لا، فلا بدَّ من دليلٍ على ذلك من نصٍّ أو إجماعٍ أو قياسٍ صحيحٍ على نصٍّ أو إجماعٍ، ولا نجد من ذلك شيئًا، فبقي القوم على الإسلام، فإن اتفق في زمانٍ وجود مجتهدٍ تكاملت فيه شروط =

....

....

....

=

الاجتهاد كالأئمة الأربعة وبان بدليلٍ قاطعٍ أن الخطأ في التأويل موجبٌ للكفر، كفَّرناهم بقوله، وهيهات أن يوجد ذلك.

وقد وَقَعَ: أن شخصًا من صوفية مصر وقع منه عبارةٌ شنيعةٌ في باب التوحيد، فعقد السلطان له مجلسًا، فأفتوا بكفره، وكان الشيخ جلال الدين المحلي شارح المنهاج غائبًا، فتوقَّف السلطان عن قتل ذلك الرجل، وقال: حتى أسمع كلام الشيخ جلال الدين فيه. فلما حضر أخبروه بما وقع فيه، وبما أفتوا به، فقال لهم: ما مستندكم في تكفيره؟ فتقدَّم شيخ الإسلام صالح البلقيني، فقال: مستندنا أن والدي الشيخ سراج الدين أفتى في (في مثل ذلك) بالتكفير، فقال له الشيخ جلال الدين: يا ولد، أتريد أن تقتل مسلمًا موحدًا يؤمن بالله ورسله بكلام أبيك، ثم أمر بإطلاق الرجل، فأطلقه السلطان ﷺ.

وقد سئل الشيخ أبو الحسن الأشعري ﷺ عن: تكفير المتأولين والمتفوهين بالكلام على الذات والصفات من غلاة الصوفية، فتوقف في الجواب. وقال: حتى أنظر وأَثَبُت، فإنه دينٌ.

وقال زاهر بن أحمد السرخسي: لما دنت وفاة الإمام أبي الحسن الأشعري رحمه الله في داري ببغداد دعاني ومن حضر من العلماء، وقال: اشهدوا عَلَيَّ بأني لا أقول بكفر أحدٍ من أهل القبلة؛ لأني رأيتهم كلهم يشيرون إلى معبودٍ واحدٍ، والإسلام يشملهم ويعمُّهم. فانظر كيف سماهم مسلمين، وهذا الإمام الشافعي والإمام أبو حنيفة وغيرهما يقولون نقبل شهادة من قال بالوعيد، والخوارج إلا الخطابية، وهم قومٌ يشهد بعضهم لبعضٍ من غير معرفةٍ إذا اتفقوا في المذهب .وكان المزني أحد أصحاب الإمام الشافعي يمتنع من تكفير أهل الأهواء، ويقول: إن المسائل التي يقعوا فيها لِطافٌ تدقُّ عن النظر العقلي. وكان إمام الحرمين يقول: لو قيل لنا فصِّلوا لنا ما يقتضي التكفير من العبارات مما لا يقتضيه.

لقلنا: هذا طمعٌ في غير مطمع؛ فإن هذا بعيد المدرك، وعر المسلك، يستمد من تيار بحار التوحيد، ومن لم يحط علمًا بنهايات الحقائق لم يتحصل من دلائل التكفير على وثائق.

وكان لسان حال أهل التوحيد من الأكابر يقول:

تركنَا البحارَ الزخراتِ وراءنا فمن أين يدري النَّاسُ أين توجَّهنا

وكان أبو المحاسن الروياني وعلماء بغداد قاطبة يقولون:

لا نكفِّر أحدًا من أهل المذاهب المختلفة؛ لأن رسول الله ﷺ قال:

«مَنْ صلَّى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فله ما لنا، وعليه ما علينا».

=

....

....

....

=

وقد سأل الشيخ شهاب الدين الأذرعي: سيدنا ومولانا شيخ الإسلام تقي الدين السبكي رحمه الله عن تكفير أهل الأهواء والبدع؟ فقال: اعلم يا أخي أن كل مؤمنٍ يستعظم الأمر بالتكفير؛ لأنه أمرٌ هائلٌ عظم الخطر.

وهو كما قال الله: ﴿وَتَحْسَبُونَهُۥ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٥] أو من كفَّر إنسانًا فكأنه أخبر عنه أن عاقبته في الآخرة العقوبة الدائمة أبد الآبدين، وأنه في الدنيا مباح الدم والمال، لا يُمكَّن من نكاح مسلمةٍ، ولا يجرُّ عليه أحكام أهل الإسلام في حياته وبعد مماته.

واعلم يا أخي أن الخطأ في ترك ألف كافرٍ أهون عند الله من الخطأ في سفك محجمةٍ من دم مسلم.

وقد قال رسول الله ﷺ: «**لأن يخطئ الإمامُ في العفو أحب إلى الله من أن يخطئ في العقوبة**».

وفي الأثر: «إن الله تعالى أوحى إلى داود عليه الصلاة والسلام لما سأله أن يبني بيت المقدس أنه لا يبني بيتِي من سفك الدماء، فقال داود عليه الصلاة والسلام: يا ربِّ؛ ألم يكن ذلك في الجهاد في سبيلك؟! قال: بلى، أليسوا بعبادي؟! فقال: يا ربِّ، اجعل بناء ذلك على يد ولدي سلميان؟ قال: نعم».

ثم إن تلك المسائل التي يحكم فيها بالتكفير لهؤلاء القوم في غاية الدقة والغموض؛ لكثرة شعبها واختلاف قرائنها، وتفاوت دواعيها، والاستقصاء في معرفة الخطاب من سائر صنوف وجوهه، والاطِّلاع على حقيقة التأويل وشرائطه في الأماكن، ومعرفة الألفاظ المحتملة التأويل وغير المحتملة، وذلك يستعدي معرفة طرق اللسان من سائر قبائل العرب في حقائقها ومجازاتها، واستعاراتها، ومعرفة دقائق التوحيد، وعوارضه إلى غير ذلك مما هو متعذرٌ جدًّا.

وكثيرًا ما يتكلَّم العارفون بالله تعالى حين تهب على قلوبهم النفحات الإلهية بالكلام الذي لا يفهم العاقل منهم إلا الخطأ والتناقض، فلا يقبله عقله، وكان الأولى له التسليم؛ لأن العلم الخاص بدائرة الولاية يباين العلم الذي عند العقلاء من العلماء، فالأولياء يقرؤون علم العلماء؛ لمرورهم على معناه حال السلوك والترقي عنه، والعلماء بالعكس؛ وذلك لأن طريق القوم مبنيٌّ على ما يَقرُب من طريق المعتزلة والجبرية في بعض الحالات، وهي حالة شهود غيبة الصفات في شهود وحدة جمال الذات، حتى كأن لا صفات.

فعُلِمَ مما قررناه: أنه ليس فوق علم العارفين بالله علمٌ إلا علم الله ﷻ؛ فافهم. =

(و) مما سبق علم أن (**الكافر**) اسم لمن لا إيمان له فهو (**إن أظهر الإيمان خص باسم المنافق وإن سبق إسلامه فبالمرتد وإن آل اعتقاده إلى تعدد الإله فبالمشرك**) لإثباته الشريك في الألوهية (**وإن تدين ببعض**) الأديان و(**الكتب**

(**قوله: ومما سبق علم إلخ**) أي من أن الكفر عدم الإيمان.

....

=

وكان الشيخ محيي الدين ابن العربي ينشد كثيرًا:

عقدَ الخلائقُ فِي الإله عقائدَ وأنا علمتُ جميعَ ما اعتقدوه

ومراد الشيخ: الاطِّلاع على ما استندت إليه عقائد الخلق، لا أنه يعمل بجميع عقائدهم مما يخالف السنة؛ إذ كل عارفٍ يلزمه بعد الظهور تحقق الحق، وإبطال الباطل، وإعطاء المراتب حقَّها.

وقد قلنا في كتابنا المسمى (بالجواهر والدرر): أن من أراد الترقي إلى دائرة الولاية فليمحُ من قلبه كل علمٍ كان طريقه العقل والنظر الفكري، فإذا فعل ذلك فقد تعرض لدخول تلك الحضرة واستنشاق هواها، وبعيد على من أمعن النظر والفكر في علوم النقول حتى انتقشت تلك العلوم وانطبعت في مرآة قلبه أن يشمَّ رائحة من فهم كلام أهل دائرة الولاية؛ لأن الموازين العقلية وظواهر الموازين الاجتهادية تَرُدُّ كثيرًا من علوم أهل الله ﷺ؛ إذ علوم الأولياء فوق طور العقول، وميزان العقول والأفكار لا تعمل هناك .وبالجملة: فمن أقوى دليلٍ على أن ظواهر المشي على الشريعة لا يغني عن علم الحقيقة قول موسى للخضر عليهما السلام: ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾ [الكهف:٦٦]، ولم يكتفِ بما عنده من علم الشريعة. ثم تأمَّل في إنكار السيد موسى على الخضر عليهما السلام علمه الذي آتاه الله له من لدنه، ففي ذلك كفايةٌ لكل معتبرٍ.

وكلام الشيخ محيي الدين العربي وأتباعه وسيدي عمر ابن الفارض وابن سبعين وغيره غالبه من علوم الخضر عليه السلام.

وقد ذكرت: من علوم الخضر عليه السلام في كتابنا المسمى بـ(الجوهر المصون) نحو ثلاثة آلاف علمٍ لا يمكن لغير وليٍّ أن يخوض فيها، ولا في علمٍ منها، ولا يعرف اسمه، فضلاً عن الخوض فيه، فتَطَلَّبْهُ؛ فإنه كتابٌ ما أظن أن أحدًا صنَّف في الإسلام مثله، فلله الحمد على ذلك.

ثم إن الغالب على أهل الأهواء والبدع إنما هو التقليد والانتماء إلى مذاهب أكابرهم على طريقة عوام الفقهاء من عين إحاطةٍ بكنه ذلك المذهب، وما هو مستمدٌّ منه من الكتاب أو السنة أو الحقيقة أو المجاز، والقول بتكفير مثل هؤلاء يجرُّ إلى فسادٍ عظيمٍ؛ لعسر تشخيص الكفر وعدم الإيمان في قلب شخصٍ تسمعه يقول: أشهد أن لا إله الله، وأن محمدًا رسول الله.

السماوية) المنسوخة **(فبالكتابي)** كاليهود والنصارى **(وإن اعتقد استناد الحوادث إلى الزمان فبالدهري وإن نفى الصانع فبالمعطل وإن)** اعترف بنبوّة النبي ﷺ و**(أظهر شعائر الإسلام وأبطن عقائد هي كفر وفاقًا فبالزنديق)** ويفرق بينه وبين المنافق باعترافه بالنبوّة وعدمه **(والجمهور على أن من كان محالف الحق)** وكان **(من أهل القبلة ليس بكافر ما لم ينكر شيئًا من ضروريات الدين)** كحشر الأجساد وحدوث العالم ونحو ذلك مما علم قطعًا أنه من الدين **(لأن النبي)** ﷺ **(ومن بعده لم يفتشوا عن العقائد)** ولو توقف صحة الإسلام عليها لكانوا يفتشون عنها ونقض هذا الدليل بأنهم لم يفتشوا عن الأصول التي هي من ضروريات الدين فيلزم أن لا يكون المخالف فيها كافرًا.

(و) الجواب أن **(السكوت عن الأصول التي هي من ضروريات الدين إنما كان لشهرتها)** بحيث لا يحتاج إلى البيان كحشر الأجساد **(ولظهور أدلتها)** كحدوث العالم بخلاف الأصول الخلافية فإن الحق فيها يفتقر إلى زيادة نظر وتأمل والكتاب والسنة قد يشتملان على ما هو يتخيل معارضًا لحجة أهل الحق

(قوله: باعترافه بالنبوة إلخ) أي باعتراف الزنديق بالنبوة وعدمه أي عدم اعتراف المنافق بها فحينئذ كان حق العبارة أن يقول بالاعتراف بالنبوة وعدمه بترك الضمير الذي أضيف إليه الاعتراف كما لا يخفى على من له أدنى دراية بأساليب الكلام وفي شرح المصنف أن الزنديق في الأصل منسوب إلى الزند اسم كتاب أظهره مزدك في أيام قياد وزعم أنه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون أنه نبيهم انتهى أقول وقد ذكر بعضهم أنه معرب زندين.

(قوله: فإن الحق فيها إلخ) أي تميز ما هو الحق فيها أي الأصول الخلافية.

(قوله: معارضًا لحجة أهل الحق إلخ) أي حجتهم في الأصول الخلافية فكل ما يقال إنه حق فيما بينها فقد يتفق المصادقة فيما يعارضه وإن كان مرجوحًا فلا يقطع بكونه حقًّا بخلاف ضروريات الدين فإنه ليس في الكتاب والسنة ما يعارضها أصلًا فهي معلومة الحقية قطعًا.

....

فلو كانت مخالفة الحق فيها كفرًا لاحتيج إلى البيان البتة **(والمعتزلة يكفرون بأكثر العقائد المخصوصة بأهل السنة والجماعة)** كالقول بزيادة الصفات وجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وإرادته وبجواز إظهار المعجزة على يد الكاذب **(ولذا قال الأستاذ)** أبو إسحاق الإسفراييني **(نكفر من كفرنا)** ومن لا فلا **(والفسق هو الخروج من طاعة الله بارتكاب الكبيرة)**.

قال في شرح المقاصد ينبغي أن يقيد بعدم التأويل للاتفاق بأن الباغي ليس بفاسق **(أو الإصرار على الصغيرة)** بمعنى الإكثار فيها سواء كانت من نوع واحد أو أنواع أما اعتقاد حل المعصية صغيرة كانت أو كبيرة فكفر وكذا الاستهانة بها بمعنى عدّها هينة من غير مبالاة والمراد معصية ثبتت بقطعي **(والبدعة مخالفة أهل الحق)** هم أهل السنة والجماعة **(في العقيدة وحكمها البغض)** والعداوة والإعراض عنه **(والإهانة)** والطعن واللعن وكراهة الصلاة خلفه وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير في غيره والأمر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية **(ومنهم من جعل المخالفة في بعض الفروع)** كجواز النكاح بدون الولي والصلاة بدون الفاتحة **(منها)** ولا يعرفون أن البدعة المذمومة هي المحدثة في الدين من غير أن يكون في

(قوله: مخالفة الحق فيها إلخ) أي في الأصول الخلافية.

(قوله: لاحتيج إلى البيان إلخ) أي بيان ما هو الحق بينها بيانًا قطعيًّا وإن لم يبين ذلك لم يعلم بالقطع كونه حقًّا فلم تكن مخالفته كفرًا فظهر أن الأولى هو أن يقول بدله ليبين البتة من غير تعرض لحديث الاحتياج فليتأمل.

(قوله: والمعتزلة يكفرون إلخ) أي بصيغة المضارع المجهول من باب التفعيل كما ينادي عليه قول الأستاذ الآتي أعني نكفر من كفرنا.

(قوله: بأكثر العقائد المخصوصة إلخ) أي بالمخالفة لأكثر العقائد إلخ.

(قوله: أبو إسحاق الإسفراييني إلخ) وهو من المعتزلة.

(قوله: ولا يعرفون أن البدعة إلخ) يعني أن جعل المخالفة في الفروع من البدعة إنما هو لجهلهم بما فسر البدعة به أعني الأمر المحدث في الدين إلخ.

....

عهد الصحابة ولا دل دليل شرعي عليه.

(ومنهم من زاد كل أمر لم يكن في عهد الصحابة) وإن لم يكن دليل على قبحه **(ومن ههنا جاز كون بعض البدعة حسنة)**.

(يقول طه بن محمود قطرية رئيس التصحيح بالمطبعة الكبرى الأميرية).

حمدًا لمن أكرم أولياءه بمعرفة الواجب وجعل مذهب أهل السنة أقوم المذاهب وصلاة وسلامًا على سيدنا محمد المبعوث بتهذيب النفوس وتقريب

وإلا لما جعلوها منها لأن المخالفة في الفروع لا يصدق عليها هذا التعريف كيف والمخالفة إنما حصلت من تعارض الأدلة الشرعية فكيف يصدق عليها أنها لم يدل عليها دليل شرعي وليعلم أن البدعة إذا أطلقت يراد منها هذا وهي مذمومة مطلقًا فحينئذ كان الأولى ترك قيد المذمومة.

ومنهم من اكتفى في تفسيرها بأنها المحدثة في الدين أعني من غير أن تكون في عهد الصحابة سواء دل عليها دليل أم لا فإن دل عليها دليل فحسنة وإلا فقبيحة وهذا هو المراد من قول المتن.

ومنهم من زاد إلخ ولعل معنى ذلك هو أنه جعل المخالفة في بعض الفروع من البدعة وزاد عليها كل أمر إلخ فجعله منها أيضًا أي أنه جعل البدعة مخالفة أهل الحق إلخ وزاد عليه كون كل أمر إلخ منها أيضًا.

(قوله: وإن لم يكن دليل على قبحه) الأوفق بما سبق أن يقول بدله سواء دل عليه دليل أو لا فتأمله.

(قوله: كون بعض البدعة حسنة) أي وبعضها قبيحة بخلافها بالتفسير السابق فإن جميعها به قبيحة كما مر وليعلم أن من القبيحة بل أقبح القبائح ما يقع من أهل البدع من الأعياد والمجالس المنعقدة للعزاء تحصيلًا لأغراضهم النفسانية وطلبًا للحطام الدنيوية كما لا يخفى على المنصف الذي حضرها وتأمل فيما هو المقصود منها.

أعاذنا الله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا وهدانا لما هو السنة النبوية التي هي صلاح حالنا ومآلنا.

....

القلوب إلى حضرة الملك القدّوس وعلى آله وصحبه الباذلين نفوسهم في مرضاته وحبّه.

(أمّا بعد) فهذا مطبوع مجيد اشتمل على الصفوة من عقائد أهل التوحيد وأيّد أدلة أهل السنة والجماعة وقام بنصر الحق الذي أوجب الله اتباعه فلم يترك مشكلة في علم الكلام إلّا جلاها ولم يغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصاها فما أحوج طلبة العلم إليه وما أغناهم إذا حصلوا عليه فهو لعمر الله أولى كتاب في علم الكلام بأن تتزاحم في تحصيله أقدام أهل الإقدام.

من كان تصحيح العقيدة سؤله فليقرإ التهذيب يلق أمانيه
لله تهذيب الكلام وشرحه ونسيج تحقيق رقيق الحاشية
لا والذي سمك السماء وزانها بالزهر والشمس المضيئة ضاحيه
ما شمت كالتهذيب قط مؤلفا يهدي السبيل إلى الحياة الباقية

ومن أجل ذلك نهض بطبعه حضرة الفاضل اللبيب الأمجد الشيخ فرج الله زكي الكردستاني من طلبة العلم بالأزهر الشريف ووكيل الشركة الخيرية لنشر الكتب العالية الإسلامية شكر الله سعيه وأناله كل بغيه بالمطبعة الأميرية ذات المحاسن الجلية في عهد خديوي مصر الأكرم ومن تحققت لنا بدولته الأماني أفندينا المعظم عباس حلمي باشا الثاني أدام الله طالع سعده وبارك له في ولي عهده مشمولًا هذا الطبع بنظر من عليه لسان الصدق يثني جناب وكيل المطبعة عزتلو محمد بك حسني.

وتمّ طبعه في أوائل ذي الحجة الحرام عام ١٣١٩ من هجرته عليه الصلاة والسلام.

(ولما اطلع على هذا الكتاب حضرة العلامة المحقق صاحب الفضيلة مفتي الديار المصرية الشيخ محمد عبده كتب حفظه الله ما نصه).

طلب مني الاطلاع على كتاب تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للشيخ

عبد القادر السنندجي فطالعت شيئًا منه في مواضع متعددة:

فرأيت كتابًا صدر من قلم مطلع على علوم الكلام عارف بمقاصد علمائه ووجدته سهل العبارة قريب المنال يحتاج إليه من يهمه أن يطالع قسم الكلام من كتاب التهذيب ولا يستغني عنه من يعنيه النظر فيه والوصول إلى معانيه من أقرب الطرق إليها وأرجو أن ينتفع به طلاب هذه العلوم إن شاء الله.

محمد عبده

(وكتب يقرظه حضرة العالم الفاضل جامع أشتات الفضائل الشيخ حسن الجسر الطرابلسي حفظه الله ما صورته).

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

بعد حمد الله الذي علم الإنسان ما لم يعلم والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث بالدين المسدّد المحكم وعلى آله وأصحابه أئمة الهدى ومصابيح الدجى فقد كان أطلعني حضرة العالم الفاضل السيد مسعود أفندي حين كان موظفًا في بلدتنا طرابلس الشام على تأليف جده العلامة المفضال الشيخ عبد القادر ابن الشيخ محمد السعيد التختي المسمى تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام وهو شرح القسم الثاني من التهذيب للعلامة التفتازاني قدّس سره العزيز فأعجبت بذلك الشرح اللطيف على هذا المتن المنيف وأسرعت لاستنساخ نسخة منه فكانت عندي غنيمة جليلة وذخيرة جميلة رجاء أن ينفع الحق تعالى ولدي «محمد يمن» به كما رجا صاحب الأصل انتفاع ولده المحرر ذلك الأصل بسببه ولما بلغني الآن أنه قد بوشر طبع هذا الشرح في مدينة مصر القاهرة بادرت إلى بعض ما يجب من حق تقريظه بأبيات تشير إلى بعض محاسنه الفاخرة فقلت:

يا من يهاب مواقف الأفهام ... ويروم نيل مقاصد الأعلام

....

....

فـي فـهـم عـلـم عـقـائـد الإسـلام أقـبـل عـلـى تـقـريـب خـيـر مـرام
مـن شـرح تـهـذيـب الإمـام الـسـامـي الـحـبـر سـعـد الـديـن خـيـر إمـام
لـلـعـالـم الـتـخـتـيّ بـدر تـمـام دامـت عـلـيـه سـوابـغ الإنـعـام
فـي جـنـة الـرضـوان والإكـرام بـمـحـمـد مـجـلـي دجـى الأحـلام
دامـت صـلاة إلـهـنـا بـسـلام لـجـنـابـه تـهـدى مـدى الأيـام

الفقير إليه سبحانه
حسين الجسر
الطرابلسي

فصل في الإمامة

(فصل) في **(الإمامة)** لا خفاء في أن مباحثها بعلم الفروع أليق لرجوعها إلى القيام بالإمامة الذي هو من أفعال المكلفين إلا أنه لما ثبت فيها بين الناس

(قوله: لرجوعها إلى القيام إلخ) لا يخفى أن الإمامة قد يبحث عنها بالكيفية التي تشتمل على بيان أن نصب الإمام هل يجب أم لا وعلى تقدير وجوبه هل هو علينا فيكون من أفعالنا أو على الله فيكون من أفعاله وهل وجوبه عقلي كما هو عند المعتزلة أو سمعي كما هو عند غيرهم ولا شك أن المباحث المتعلقة بها بهذه الكيفية وهي التي تذكر في علم الكلام كما هنا من مسائل علم العقائد وليست من علم الفروع كما أن البحث عن أفعال العباد بأنها مخلوقة لله أو للعباد من العقائد دون الفروع وقد يبحث عنها بالكيفية المشتملة على بيان أن نصب الإمام واجب على أهل الحل والعقد من الأمة وأن الإمام يجب عليه القيام بأمور العباد ورعايتهم في الدنيا والدين فلا شك أن المسائل المتعلقة بها بهذه الكيفية من علم الفروع ومذكورة فيه وليست من العقائد كما هو واضح فحينئذ لا يخلو إما أن يراد بمباحث الإمامة في قوله لا خفاء في أن مباحثها إلخ مباحثها بالكيفية الأولى أو مباحثها بالكيفية الثانية وعلى كل من التقديرين لا يصح

....

اعتقادات فاسدة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل إلى تعصبات تكاد تفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام ألحقها المتكلمون بأبحاث الكلام هي **(رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ)** بهذا القيد خرجت النبوّة وبقيد العموم مثل القضاء والرئاسة في بعض النواحي وكذا رئاسة من جعله الإمام نائبًا عنه على الإطلاق فإنه لا يعم الإمام **(ثم نصب الإمام)** بعد انقراض زمن النبوّة **(واجب على الخلق سمعا عندنا للإجماع)** حتى إن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين جعلوه من أهم الواجبات واشتغلوا به عن دفنه ﷺ **(ولكونه مقدّمة ما وجب من إقامة الحدود)** والقصاص وسدّ الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وغير ذلك **(من منافع لا تحصى)** وما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدورًا فهو واجب **(وعقلًا عند بعض المعتزلة لما فيه من دفع الضرر)** ودفع الضرر واجب عقلًا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط ولو ظنًّا **(وردّ بأن هذا القدر)** إنما يفيد الوجوب بمعنى كونه من مقتضيات العقول ولا كلام في الوجوب بهذا المعنى و**(لا يوجب)** أي لا يفيد الوجوب بمعنى **(استحقاق تاركه الذم والعقاب)** في حكم الله تعالى والكلام فيه وإنما لم يوجبوه عليه تعالى مع أن الوجوب عليه تعالى مذهبهم في الجملة لأنه لو وجب عليه تعالى لما خلا زمان من إمام ظاهر قاهر جامع لشروط الإمامة واللازم منتفٍ **(وعلى الله)** تعالى **(عند الشيعة لكونه لطفًا محضًا محصلًا للمعرفة)** الواجبة وكون نظر العقل غير كاف فيها **(مقربًا إلى الطاعة)** بالحث على الواجبات مبعدًا عن المعصية بالمنع عن المحظورات واللطف واجب على الله تعالى كما مر **(وردّ بأنه لا وجوب على الله)** تعالى ولو سلم فإنما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة فلم لا يجوز أن يكون زمان الناس فيه معصومون مستغنون عن الإمام **(وبأنه يتضمن مفاسد وإن قلّت)** فلا يكون لطفًا محضًا **(على أنه لو سلم)** أنه لا يتضمن المفاسد **(فكمال اللطف إظهاره)** وكونه قاهرًا زاجرًا عن القبائح قادرًا على تنفيذ الأحكام **(فلم يجب إذ لو وجب لأظهره)** لأن الواجب كمال اللطف **(وقول الخوارج أنه لا يجب أصلًا لما فيه من إثارة الفتنة)**

قوله بعلم الفروع أليق إلخ. أما على الأول فلأنها لا يصح جعلها من علم الفروع.

....

لأن الآراء متخالفة فيميل حل حزب إلى واحد وتهيج الفتن وتقوم الحروب وكل ما هذا شأنه لا يجب بل كان ينبغي أن لا يجوز إلا أن احتمال الاتفاق أوجب الجواز **(فاسد لقيام الدليل)** على الوجوب كما مر **(ولأن فتنة عدمه أشد)** من فتنة النزاع في تعيين الإمام بل فتنة النزاع في تعيينه بالنسبة إلى مفاسد عدمه ملحقة بالعدم **(ويشترط فيه التكليف)** لأن غيرالعاقل قاصر عن القيام بالأمور على ما ينبغي **(والحرية)** لأن العبد مشغول بخدمة السيد عن وظائف الإمامة مستحقر في أعين الناس لا يهاب ولا يمتثل أمره **(والذكورة)** لأن النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج إلى المشاهد ومغاورات الحروب **(والعدالة)** لأن الفاسق لا يصلح لأمر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه والظالم يختل به أمر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية وأما الكافر فظاهر **(وزاد الجمهور الشجاعة)** لئلا يجبن عن إقامة الحروب ومقاومة الخصوم **(والاجتهاد)** في الأصول والفروع ليتمكن من القيام بأمر الدين **(وإصابة الرأي)** في تدبير الأمور **(لظهور الاحتياج إليها)** ولم يشترط هذه الثلاثة بعضهم لندرة اجتماعها في شخص وجواز الاكتفاء بالاستعانة من الغير بأن يفوّض أمر الحروب ومباشرة الخطوب إلى الشجعان ويستشير المجتهدين في أمور الدين وأصحاب الآراء الصائبة في أمور الملك **(و)** يشترط باتفاق **(كونه قرشيًا)** أي من أولاد مضر بن كنانة **(لقوله عليه السلام: الأئمة من قريش)**[(١)] وليس المراد إمامة الصلاة اتفاقًا فتعينت الإمامة الكبرى ولقوله عليه السلام **(ألا قدّموا قريشًا)**[(٢)] وقوله

....

....

(١) أخرجه الطيالسي (ص ٢٨٤، رقم ٢١٣٣)، وأحمد (٣/ ١٢٩، رقم ١٢٣٢٩)، والطبراني (١/ ٢٥٢، رقم ٧٢٥)، وفي الأوسط (٧/ ٤١، رقم ٦٧٨٩) وأبو نعيم في الحلية (٥/ ٨)، والبيهقي (٨/ ١٤٣، رقم ١٦٣١٨)، والضياء (٤/ ٤٠٣، رقم ١٥٧٦) والنسائي في الكبرى (٣/ ٤٦٧، رقم ٥٩٤٢)، وأبو يعلى (٧/ ٩٤، رقم ٤٠٣٢) قال الهيثمي (٥/ ١٩٤): رواه الطبراني في الأوسط والكبير، وفيه عبد الله بن فروح وثقه ابن حبان، وقال: ربما خالف وفيه كلام، وبقية رجال الكبير ثقات.

(٢) أخرجه أحمد (٤/ ١٠١، رقم ١٦٩٧١)، وابن أبي شيبة (٦/ ٤٠٢، رقم ٣٢٣٨٧) وابن أبي عاصم (٢/ ٦٣٨، رقم ١٥٢٧).

الولاية في قريش ما أطاعوا الله واستقاموا لأمره **(ولأن لشرف النسب)** وعظم قدره في النفوس **(أثرًا)** تامًا **(في)** جمع **(الآراء)** واجتماعها وبذل الطاعة والانقياد **(وخالفت الخوارج وأكثر المعتزلة)** في اشتراط كونه قرشيًا **(لقوله عليه الصلاة والسلام أطيعوا ولو أُمّر عليكم عبد حبشي أجدع)**[١] وأجيب بحمله على غير الإمام ممن يجعله الإمام أميرًا جمعًا بين الأدلة ثم هذا إنما هو على الاختيار **(وعند الاضطرار)** وعدم من يصلح لذلك من قريش أو عدم الاقتدار على نصبه لاستيلاء أهل الباطل فلا كلام في أنه **(يكفي ذو شوكة نصب أو استولى)** في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود منه ولم يعبأ بعدم العلم وسائر الشرائط فإن الضرورات تبيح المحظورات **(واشترط الشيعة كونه هاشميًا)** أي من أولاد هاشم بن عبد مناف وليس لهم في ذلك شبهة فضلًا عن حجة وإنما قصدهم نفي إمامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم **(بل علويا)** نفيًا لخلافة بني العباس وكفى بإجماع المسلمين على خلافة الأئمة الثلاثة حجة عليهم **(وأفضل أهل زمانه لقبح تقديم المفضول)** على الأفضل في إقامة قوانين الشريعة ولا ترجيح في تقديم المساوي **(وردّ بالمنع)** إن كان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله وبعدم الإفادة إن كان بمعنى عدم ملاءمته لمجاري العقول والعادات بل هو أيضًا ممنوع **(إذ ربما يكون المفضول أصلح)** وأقدر على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه أوفق لانتظام حال الرعية وأوثق في اندفاع الفتنة **(وأن يكون معصومًا قياسًا على**

فكيف تكون أليق به؟ وأما على الثاني فلأن كونها أليق بالفروع يفيد صحة جعلها من العقائد أيضًا وليس كذلك كما مر فالصواب في توجيه إلحاقها بالكلام أنها لما كانت يبحث عنها بالكيفيتين المذكورتين قد تذكر في الكلام من حيث الكيفية الأولى فتدبر جدًّا، ثم اعلم أن أهل البدع لما كانوا في أوائل إبداء المخالفة لأهل

....

(١) أخرجه أحمد (٤/ ١٢٦، رقم ١٧١٨٤)، وأبو داود (٤/ ٢٠٠، رقم ٤٦٠٧)، والترمذي (٥/ ٤٤، رقم ٢٦٧٦) وقال: حسن صحيح. وابن ماجه (١/ ١٥، رقم ٤٢)، والحاكم (١/ ١٧٤، رقم ٣٢٩) وقال: صحيح ليس له علة. والبيهقي (١٠/ ١١٤، رقم ٢٠١٢٥) وابن حبان (١/ ١٧٨، رقم ٥)، والدارمي (١/ ٥٧، رقم ٩٥).

النبوّة) بمجامع إقامة الشريعة وتنفيذ الأحكام **(ولكونه واجب الإطاعة)** لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩] وكل واجب إلا طاعة واجب العصمة وإلا جاز أن يكذب في تقرير الأوامر والنواهي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية واللازم باطل **(ولأن المعصية ظلم)** على النفس أو الغير **(وعهد الإمامة لا يناله الظالمون)** لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ والمراد عهد الإمامة بقرينة السياق وهو قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامٗاۖ﴾ [البقرة: ١٢٤] **(ولأنه لو عصى لافتقر إلى إمام آخر)** لأن الأمة إنما يحتاجون إلى الإمام لجواز الخطأ عليهم فلو جاز الخطأ على الإمام لاحتاج إلى إمام آخر **(وتسلسل و)** لأنه لو عصى **(لكان ناقضًا للشرع وقد شرع حافظًا له وردّ)** الأول **(بمنع الجامع)** لأن النبي مبعوث من الله تعالى مقرون دعواه بالمعجزات الدالة على العصمة من الكذب وسائر الأمور المخلة بمرتبة النبوّة ولا كذلك الإمام فإن نصبه مفوّض إلى العباد الذين لا سبيل لهم إلى معرفة العصمة فلا وجه لاشتراطها.

(و) الثاني **(بأنه إنما يجب)** أن يطاع **(فيما لا يخالف الشرع وعند المخالفة يرجع إلى الأدلة والاجتهاد)** بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] ويكفي في عدم كذبه في بيان الأحكام العلم والعدالة والإسلام (و) الثالث **(بأن عدم العصمة لا يوجب المعصية)** بالفعل **(فضلًا عن الظلم)** فإن المعصية أعم من الظلم ولو سلم فلا نسلم دلالة الآية على أن الإمامة لا ينالها الظالمون لجواز أن يكون المراد عهد النبوّة والرسالة على ما هو رأي أكثر المفسرين (و) الرابع **(بأن وجوبه شرعي لا عقلي)** مبني على جواز الخطأ على الأمة (و) الخامس **(بأنه ليس حافظًا له بذاته)** بل بالكتاب والسنة **(ثم)** اعلم أن الأمة اتفقوا على أن الرجل لا يصير إمامًا بمجرد صلاحيته للإمامة واجتماع الشرائط فيه بل لا بدّ من

الحق من أهل العلم بحيث كان عندهم قواعد وقوانين في الجملة ولم يكن غرضهم منحصرًا في إبراز الأغراض النفسانية وجلب الحطام الدنيوية وكانت شبههم في بادئ

....

أمر آخر به تنعقد إمامته فـ(**ـالجمهور على ثبوت الإمامة وانعقادها باختيار أهل الحل والعقد**) من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم وإن قلوا ولا يشترط عدد محدود ولا اتفاق من سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته (**إذ قد اشتغل الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ وبعد قتل عثمان**) رضي الله تعالى عنه (**بالبيعة والاختيار من غير نكير**) فكان إجماعًا على كونه طريقًا لانعقاد الإمامة (**وخالفت الشيعة لأنه قد يخفى على أهل البيعة بعض الشروط**) لها (**كالعصمة والأفضلية**) على سائر الخلق (**ومعرفة**) أمر (**الدين كله ولأنه ليس إليهم تولية مثل القضاء والاحتساب**) ولا يقدرون على التصرف في فرد من آحاد الأمة فكيف على تولية الرئاسة الكبرى وعلى إقدار الغير على التصرف في أمر الدين والدنيا لكافة الأمة (**ولأن فيه**) أي في ثبوتها باختيار أهل الحل والعقد (**إثارة الفتنة**) لاختلاف الآراء كما في زمن علي ومعاوية رضي الله عنهما مع أن الإمامة لإزالة الفتنة (**ولأن**) الإمامة خلافة عن الله ورسوله فتوقفت على استخلافهما بوسط أو بدونه و(**من اختاروه يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله وأجيب**) عن الأول (**بمنع الاشتراط**) أي اشتراط العصمة والأفضلية ومعرفة الدين كله (**و**) على تقدير التسليم بـ(**ـمنع الخفاء**) عليهم (**بمعنى عدم**) حصول (**الظن**) لهم بالصفات المذكورة (**و**) عن الثاني (**بأنه**) يجوز التحكيم والشاهد يجعل القاضي قادرًا على التصرف في الغير فليجز ذلك وأنه (**لو سلم عدم تفويض مثل القضاء فلوجود**) من إليه التولية وهو (**الإمام**) ولا كذلك إذا مات ولا إمام غيره.

(**و**) عن الثالث (**بأنه لا فتنة عن الإذعان**) وانقياد أهل الحل والعقد (**للحق واعتبار الترجيح**) فإن جهات الترجيح معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن في إمامة علي بل في أنه يجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان وأما عند الترفع والاستيلاء فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص (**ولو سلم فـ**) ـالكلام فيما إذا لم

الرأي شبيهة بالحق لم يكن لأهل الحق بأس في أن يتعرضوا للجواب عن شبههم والقدح في متمسكاتهم وأن يدوّنوا في ذلك كتبًا ورسائل كما ترى أنهم تعرضوا

....

يوجد النص إذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص ولا خفاء في أن **(فتنة عدم الإمام)** إذا لم يوجد النص **(أشد)** من فتنة النزاع في تعيينه **(و)** عن الرابع **(بأن من اختاروه)** خليفة الله ورسوله فهو **(خليفة الله ورسوله بدليل الشرع)** وهو الإجماع ألا يرى أن الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم على أن الإمام كما هو نائب الله نائب الأمة أيضًا **(وفيه إكمال للدين واستخلاف وتوصية من النبي)** ﷺ فإن الاختيار والاجتهاد منهم بملاحظة جهات الترجيح المعلومة من الشرع **(فلا يرد)** قوله تعالى: (﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾) [المائدة: ٣] إذ لا خفاء في أن الإمامة من معظمات أمر الدين فيكون قد بينها أو أكملها إما في كتابه أو على لسان نبيه **(و)** لا **(أنه كان يستخلف)** على المدينة وغيرها من البلاد في غيبته مدّة قليلة ولا يترك البيان في أدنى ما يحتاج إليه من الفرائض والسنن والآداب حتى في أمر قضاء الحاجة ومسح الخف فكيف لا يستخلف في غيبة الوفاة ولا يبين ما هو أساس المهمات **(و)** لا أنه كان **(يوصي البتة)** لأنه ﷺ لأمته بمنزلة الأب الشفيق على أولاده الصغار وهو لا يترك الوصية في الأولاد إلى واحد يصلح لذلك فكيف يتركها النبي ﷺ **(وأما ادّعاؤهم النص الجلي على عليّ)** كرم الله وجهه **(فقدح)** منهم **(على أكابر الصحابة)** رضوان الله تعالى عليهم **(بالجهل والعناد و)** مخالفة الحق وكتمانه الذي يوجب **(الفساد بل في علي)** رضي الله عنه **(إذ)** تبع الباطل و**(لم يقم بالأمر ولم يحتج بالنص)** بل في النبي ﷺ حيث اتخذ القوم أحبارًا وأصحابًا وأعوانًا وأنصارًا وأختانًا وأصهارًا مع علمه بحالهم **(بل قدح في الكتاب حيث أثنى عليهم وجعلهم خير أمة)** ووصفهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر **(ألا يرى أن عليًّا)** كرم الله وجهه **(قبل الشورى)** ورضي بإمامة أيهم كان **(وقال لطلحة)** رضي الله عنه **(إن أردت بايعتك)** واحتج على معاوية بتبعية الناس له لا بنص من النبي ﷺ **(وعاون أبا بكر وعمر)** رضي الله

ودونوا وأما في زماننا فهم لما زادوا في بدعهم ونقصوا في علمهم إلى حيث لم يبق عندهم مطلقًا تمكن على البيان على حسب القواعد والقوانين ولا يتفوهون إلا بما لا

....

عنهم وعاضدهما **(وأشار إليهما بالأصلح وصلى معهما الجمع والأعياد وأن كثيرًا من عظماء أهل البيت)** وساداتهم **(أنكروا النص الجلي)** في هذا الأمر مطلقًا **(وأن العباس)** رضي الله عنه **(قال لعلي)** رضي الله عنه **(امدد يدك لأبايعك)** ولو كان من النبي ﷺ نص لم يحتج إلى هذا.

فصل الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ

(فصل الإمام) الحق **(بعد رسول الله)** ﷺ عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق **(أبو بكر)**(١) رضي الله عنه **(لإجماع أهل الحل والعقد)** على ذلك **(وقد ثبت انقياد**

يليق أن يتفوه به الصبيان والمجانين فلا يليق بأهل العلم أن يتعرض لأحوالهم

....

(١) اسمه عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمر بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب ابن لؤي، وأمه بنت عم أبيه، تُكنَّى بأم الخير، واسمها سلمى بنت صخر بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي، وكان اسمه رضي الله عنه في الجاهلية عبد الكعبة، فسمَّاه رسول الله ﷺ عبد الله ولقَّبه عُتيقًا لجمال وجهه، وسُمِّي صدِّيقًا لتصديقه خبر الإسراء، وكان رضي الله عنه أبيض اللون، نحيفًا، خفيف العارضين، أحنى، لا يتمسك إزاره، معروف الوجه، غائر العينين، ناتئ الجبهة، عاري الأشاجع. هكذا وصفته ابنته عائشة رضي الله عنها. وهو أوَّل من أسلم بعد خديجة عند الأكثرين، وحكاه الشعبي عن ابن عباس رضي الله عنهما وعن عمرو بن عتبة قال: (أتيتُ رسولَ الله ﷺ وهو نازلٌ بعكاظ، فقلت: يا رسول الله من اتبعك على هذا الأمر؟ فقال: حرٌّ وعبدٌ: أبو بكر، وبلال قال: فأسلمت عند ذلك).
وعن أبي نصرة رضي الله عنه قال: قال أبو بكر لعليٍّ رضي الله عنهما: «أنا أسلمت قبلك» في حديث ذكرَهُ، فلم ينكر عليٌّ رضي الله عنه ذلك. وهو أوَّل من صلَّى مع رسول الله ﷺ، وكان مؤنسه في الغار، ورفيقه في الغار، ورفيقه يوم الهجرة إلى المدينة، وأول من جمع القرآن بين اللوحين. وله في الإسلام المواقف العالية منها: قصته يوم ليلة الإسراء، وثباتُه وجوابه للكفار في ذلك، وهجرته مع الرسول ﷺ تاركًا للمال والعيال والأطفال، وفداؤه بنفسه في الغار، ثم كلامه يوم بدر، ويوم الحديبية، وثباته حين اشتبه الأمر علي غيره في تأخر دخول مكة، ثم فهمه وبكاؤه بشدة حين قال المصطفى ﷺ: (إن عبداً خيَّره الله بين الدنيا والآخرة فاختار ما عنده). ثم ثباته عند المصيبة العظمى التي خرس عندها فصحاء فحُول الرجال، ولذلك قال بعض أهل الكمال: إنه أشجع الصحابة في الأقوال والأفعال، فإنه لما توفي المصطفى ﷺ ذهل من ذهل، وخرس من خرس، وأقعد من أقعد، وقال عمر رضي الله عنه وقد سَلَّ سيفه: من قال إن نبينا ﷺ مات ضربت عنقه =

علي) رضي الله عنه **(وتسميته إياه)** أي أبا بكر رضي الله عنه **(خليفة والثناء عليه**

ويتصدى لأقوالهم أصلًا بل ربما تفضي مكالمتهم في ذلك والرد عليهم بالتدوين

....

= بسيفي هذا. فصعد المنبر، وقال: أما بعد.. فمن كان يعبد محمدًا فإن محمدًا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حيٌّ لا يموت. ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّـٰكِرِينَ ﴿١٤٤﴾﴾ [آل عمران: ١٤٤]. قال مصعب بن الزبير وغيره: وأجمعت الأمة على تسميته بالصديق لأنه بادر إلى تصديق رسول الله ﷺ ولازم الصدق فلم تقع منه هناة ما ولا وقفة في حال من الأحوال.. منها قيامه في قضية البيعة لمصلحة المسلمين ثم اهتمامه وثباته في بعث جيش أسامة بن زيد إلى الشام وتصميمه في ذلك، ثم قيامه في قتال أهل الردّة ومناظرته للصحابة حتى حجّهم بالدلائل وشرح الله صدورهم لما شرح له صدره من الحق وهو قتال أهل الردة، ثم تجهيزه الجيوش إلى الشام لفتوحه وإمدادهم بالأمداد ثم ختم ذلك بمهمّ من أحسن مناقبه وأجل فضائله وهو استخلافه على المسلمين عمر رضي الله عنه وتفرسه فيه ووصيته له واستيداعه الله الأمة فخلفه الله عز وجل فيهم أحسن الخلافة وظهر لعمر الذي هو حسنة من حسناته وواحدة من فعلاته تمهيد الإسلام وإعزاز الدين وتصديق وعد الله تعالى بأنه يظهره على الدين كله. وكم للصديق من مناقب وموافق وفضائل لا تحصى هذا كلام النووي. قال في (الإحياء): وكان يطوى ستة أيام، وكان لا يزيد على ثوب واحد، وكان يأخذ بطرف لسانه، ويقول: هذا الذي أوردني الموارد. ومن كلامه: قال: لا خير في قول لا يراد به وجه الله، ولا في مال لا ينفق منه في سبيل الله، ولا فيمن يغلب جهله حمله، ولا فيمن يخاف في الله لومة لائم.

وقال: إذا دخل العبدُ العجب بشيء من زينة الدنيا مقته الله حتى يفارق تلك الزينة.

وقال: وجدنا الكرم في التقوى والغنى في اليقين، والشرف في التواضع.

وقال: من ذاق من خالص المعرفة شيئًا شغله ذلك عما سوى الله واستوحش من جميع البشر.

وقال: من مقت نفسه في ذات الله آمنه الله من مقته.

وقال: فاز بالمروءة من امتطى التغافل، وهان على القربى من عرف باللجاج.

وقال: إياكم والفخر، وما فخر من خلق من تراب ثم إليه يعود: ثم يأكله الدود.

وقال: لا خير في خير بعده النار، ولا شر في شر بعده الجنة.

ودخل حائطًا فإذا بطير في ظل شجرة فتنفس الصعداء، وقال: طوبى لك يا طير تأكل الثمر، وتستظل بالشجر، وتصير إلى غير حساب، يا ليت أبا بكر مثلك.

وكان إذا مدح قال: اللهم أنت أعلم مني بنفسي، وأنا أعلم بنفسي منهم، فاجعلني خيْرا مما =

حيًّا وميتًا والاعتذار) منه **(عن التأخر ولأن الكل)** من المهاجرين والأنصار **(اتفقوا على إمامة أبي بكر أو علي أو العباس ثم أنهما لم ينازعاه فيه)** أي في أمر الإمامة ولو لم يكن على الحق لنازعاه إذ لا يليق بهما السكوت عن الحق ولأن ترك المنازعة حينئذ يكون مخلًّا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان عن أهلية الإمامة **(فتعين)** هو للاتفاق على أنها ليست لغيرهم فإن قيل يجوز أن يكون ترك المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا كيف وكان علي في غاية الشجاعة وكانت فاطمة زوجته مع علو شأنها وأكثر صناديد قريش معه **(وقد يتمسك بقوله تعالى)** ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ (سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِى بَأْسٍ شَدِيدٍ) تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ۖ فَإِن تُطِيعُوا۟ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا ۖ وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦﴾﴾ [الفتح: ١٦] **(والداعي)** الواجب الطاعة ليس محمدًا ﷺ لقوله تعالى قبل هذه الآية ﴿سَيَقُولُ ٱلْمُخَلَّفُونَ إِذَا ٱنطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ ۖ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ۚ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا﴾ [الفتح: ١٥] فإن قوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله ﷺ إياهم عن اتباعه فلا يجوز أن يدعوهم وإلا لزم التناقض ولا عليًّا رضي الله عنه لأنه تعالى قال ﴿تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ۖ﴾ [الفتح: ١٦] وعلي رضي الله عنه حارب المسلمين أيام خلافته ولا ملكًا بعد علي فهو **(إما أبو بكر)** والقوم قوم مسيلمة الكذاب **(أو عمر)** والقوم فارس **(باتفاق المفسرين)** وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة أبي بكر **(وبقوله ﷺ: اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر)**[1] قوله ﷺ: **(الخلافة بعدي ثلاثون**

وتحرير الأقاويل إلى إغرائهم على ما هم عليه من الأباطيل بل كلما نتعرض للرد

....

=
يظنون، واغفر لي ما لا يعلمون، ولا تؤاخذني بما يقولون. وكان إذا قام في الصلاة كأنه عود مقطوع لما يعتريه من الخشوع. انتقل إلى رضوان الله سنة ثلاث عشرة عن ثلاث وستين سنة على الأصح.

(١) أخرجه الطيالسي (ص ١٥١، رقم ١١٠٧)، وأحمد (٥/ ٢٢٠، رقم ٢١٩٦٩)، ونعيم بن حماد في الفتن (١/ ١٠٤، رقم ٢٤٩).
والبغوي في الجعديات (١/ ٤٧٩، رقم ٣٣٢٣)، وابن حبان (١٥/ ٣٩٢، رقم ٦٩٤٣)، والترمذي (٤/ ٥٠٣، رقم ٢٢٢٦) وقال: حسن. =

سنة)[١] ثم تصير ملكًا عضوضًا أي ينال الرعية ظلم كأنهم يعضون عضًا **(وبأنه ﷺ استخلفه في الصلاة)**[٢] التي هي أساس الشريعة **(ولم يعزله)** ورواية العزل افتراء من الروافض[٣] **(ولذا قال علي)** رضي الله عنه **(قدّمك رسول الله لأمر ديننا أفلا نقدّمك لأمر دنيانا)**[٤] وبأنه لو كانت الإمامة حقًّا لعلي غصبها أبو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون علي لما كانوا خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واللازم باطل وبالجملة هذه الدلائل تدل على إمامة أبي بكر وحقيتها ومعلوم أنها لم تقع بعد علي فثبت أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ للأفضل أبو بكر **(وقالت الشيعة علي لانتفاء العصمة والأفضلية والنص في غيره)** أما العصمة والنص فبالاتفاق وأما الأفضلية فلما سيأتي والإمام يجب أن يكون معصومًا منصوصًا عليه وأفضل أهل زمانه **(وردّ بالمنع)** أي منع الاشتراط ومنع انتفائها في غير علي إذ قد ثبتت إمامة غيره بالأدلة فلو كانت الأمور المذكورة شرطًا لها لزم ثبوتها فيه **(ولقوله تعالى** ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ [المائدة: ٥٥] الآية نزلت باتفاق المفسرين في علي بن أبي طالب حين أعطى السائل خاتمه وهو

عليهم بدليل أحسن أو تحقيق أتقن أو تدقيق أمتن ينقلبون عن عقيدة متعفنة إلى إخرى

....

=
والطبراني (٧/ ٨٣، رقم ٦٤٤٣).
والنسائي في الكبرى (٥/ ٤٧، رقم ٨١٥٥)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (١/ ١١٦، رقم ١١٣).

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه مالك (١/ ١٧٠، رقم ٤١٢)، والبخاري (١/ ٢٣٦، رقم ٦٣٣)، ومسلم (١/ ٣١٣، رقم ٤١٨)، والترمذي (٥/ ٦١٣، رقم ٣٦٧٢) وقال: حسن صحيح. وابن ماجه (١/ ٣٨٩، رقم ١٢٣٢). وأحمد (٦/ ٩٦، رقم ٢٤٦٩١).

(٣) إن الأمر في صحة خلافة الصديق رضي الله عنه سيدنا، أظهر وأشهر أن يحتاج إلى إطناب أو دليل فهو ثاني اثنين على الإطلاق، وخير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وانظر: تبصرة الأدلة لأبي معين النسفي (٢/ ٩١٣، ٨٩٥) بشائر التصديق للعبدري ورسائل أخرى في فضل الصديق معًا بتحقيقنا.

(٤) تقدم تخريجه.

راكع في صلاته وكلمة إنما للحصر **(والمراد بالولي)** هنا **(المتصرف في الأمر إذ ولاية النصرة تعم الجميع)** من المؤمنين لقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾ [التوبة: ٧١] فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في أمر الأمة هو الإمام فتعين علي لذلك لأنه هو الذي تصدق بخاتمه وهو راكع في صلاته.

(وأجيب بأن سوق الآية لولاية المحبة والنصرة) على ما هو المناسب بما قبل الآية وهو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾ [المائدة: ٥١] فإن الحصر إنما يكون بإثبات ما نفي عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست هي التصرف والإمامة بل النصرة والمحبة وكذا ما بعدها وهو قوله تعالى ﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [المائدة: ٥٦] لظهور أن التولي ههنا تولي محبة ونصرة لا تولي إمامة **(وأما وصف المؤمنين)** بما ذكر **(فـ)** ـيجوز أن يكون **(للمدح)** والتعظيم دون التقييد والتخصيص.

(و) أن يكون **(لزيادة الشرف)** أي شرف الموصوفين واستحقاقهم أن يتخذوا أولياء **(وهم راكعون)** كما يحتمل الحال يحتمل أن يكون **(للعطف)** أي هم يركعون في صلاتهم **(لا كصلاة)** خالية عن الركوع كصلاة **(اليهود أو)** بمعنى أنهم **(خاضعون على أن الحصر)** إنما يكون **(لنفي)** ما وقع فيه التردد و**(التنازع ولم تكن الإمامة حينئذ)** أي حين نزول الآية **(كذلك)** أي متنازعًا فيها.

(و) أيضًا **(حمل صيغة الجمع على الواحد بعيد)** لا ينصرف إليه إلا لدليل وقول المفسرين إن الآية نزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها به ودعوى انحصار الأوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالًا من ضمير يؤتون وليس بلازم **(و)** أيضًا ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال ولا شك أن **(ولاية التصرف بالفعل لم يكن لعلي حينئذ)** وإنما كانت بعد النبي ﷺ.

تشم منها رائحة أنتن فالأولى كما هم عليه أن تبقى تلك المفاسد خفية مستورة تحت

....

(و) صرف الولاية إلى ما يكون **(في المآل)** دون الحال **(لا يستقيم في)** حق **(الله تعالى ورسوله)** وأيضًا لو كانت في الآية دلالة على ولاية علي وإمامته لما خفيت على الصحابة عامة وعلى علي خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها **(ولما تواتر)** عطف على لانتفاء العصمة إلخ **(من قوله)** ﷺ **(من كنت مولاه فعلي مولاه)**[١] «اللهم وال من والاه» الحديث، وقوله **(أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي)**[٢] **لأن المراد بالمولى المتصرف في الأمر إذ لا صحة ولا**

ستر التقية إذ هم أعرف بحالهم من أن الأولى إخفاء غيهم وضلالهم ولعلهم علموا

....

(١) حديث ابن عباس: أخرجه الحاكم (٣/ ١٤٣، رقم ٤٦٥٢).
حديث ابن عباس عن بريدة: أخرجه ابن أبي شيبة (٦/ ٣٧٤، رقم ٣٢١٣٢)، وأحمد (٥/ ٣٤٧، رقم ٢٢٩٩٥). والحاكم (٣/ ١١٩، رقم ٤٥٧٨).
حديث البراء: أخرجه أحمد (٤/ ٢٨١، رقم ١٨٥٠٢).
حديث جرير: أخرجه الطبراني (٢/ ٣٥٧، رقم ٢٥٠٥). قال الهيثمي (٩/ ١٠٦): فيه بشر بن حرب وهو لين ومن لم أعرفه أيضًا.
حديث حبشي بن جنادة: أخرجه ابن قانع (١/ ١٩٩).
حديث أبي الطفيل عن زيد: أخرجه الترمذي (٥/ ٦٣٣، رقم ٣٧١٣) وقال: حسن صحيح. والنسائي في الكبرى (٥/ ١٣٠، رقم ٨٤٦٤)، والطبراني (٣/ ١٧٩، رقم ٣٠٤٩).
حديث جابر: أخرجه ابن أبي شيبة (٦/ ٣٦٦، رقم ٣٢٠٧٢).
حديث أبي أيوب: أخرجه ابن أبي شيبة (٦/ ٣٦٦، رقم ٣٢٠٧٣)، والطبراني (٤/ ١٧٣، رقم ٤٠٥٢).
حديث علي وثلاثة عشر رجلا: أخرجه أحمد (١/ ٨٤، رقم ٦٤١).
حديث مالك بن الحويرث: أخرجه الطبراني (١٩/ ٢٩١، رقم ٦٤٦) قال الهيثمي (٩/ ١٠٦): رجاله وثقوا.
حديث زيد بن أرقم أو حذيفة بن أسيد الغفاري: أخرجه الترمذي (٥/ ٦٣٣، رقم ٣٧١٣) وقال حسن صحيح. والطبراني في الكبير (٣/ ١٧٩، رقم ٣٠٤٩)، وفي الأوسط (٢/ ٢٧٥، رقم ١٩٦٦) قال الهيثمي (٩/ ١٠٦): رجال الأوسط ثقات.
(٢) حديث سعد بن أبي وقاص: أخرجه الطيالسي (ص ٢٨، رقم ٢٠٥)، وأحمد (١/ ١٧٩، رقم ١٥٤٧)، والبخاري (٣/ ١٣٥٩ رقم ٣٥٠٣)، ومسلم (٤/ ١٨٧٠، رقم ٢٤٠٤)، والترمذي =

فائدة لغيره) من سائر معانيه كالمعتق والمعتق والجار وابن العم والناصر إذ لا فائدة في المعنى الأخير لظهوره من قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾ [التوبة: ٧١] وعدم صحة البواقي ظاهر ومنزلة هارون عامة لأنها اسم جنس أضيف كما إذا عرّفت باللام بدليل صحة الاستثناء حيث استثنى منها مرتبة النبوّة **(فبقيت)** عامة **(في)** باقي المنازل التي من جملتها **(الخلافة وردّ بأنه لا تواتر)** موجود **(في)** إمامة **(علي)** رضي الله عنه وادّعاء التواتر في هذين الحديثين مكابرة بل هما من الآحاد **(ولا عبرة بالآحاد في مقابلة الإجماع بل لا صحة له)** أي الخبر الواحد مقابلة الإجماع على أن مؤخر الحديث الأول أعني اللهم وال من والاه يشعر بأن المراد بالمولى الناصر والمحب بل مجردًا احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من أن ذلك ظاهر لا يدفع الاحتمال لجواز أن يكون الغرض

أن عقائدهم لكمالها في الشناعة ليس لها وجه أن يطلع عليها أهل الجماعة ولجميع

= (٥/ ٦٤١، رقم ٣٧٣١) وقال: حسن. وابن ماجه (١/ ٤٢، رقم ١١٥).

حديث أم سلمة: أخرجه الطبراني (٢٣/ ٣٧٧، رقم ٨٩٢). وأبو يعلى (١٢/ ٣١٠، رقم ٦٨٨٣)، قال الهيثمي (٩/ ١٠٩): فيه محمد بن سلمة بن كهيل وثقه ابن حبان وضعفه غيره وبقية رجاله رجال الصحيح.

حديث ابن عمر: أخرجه الطبراني في الكبير كما في مجمع الزوائد (٩/ ١١٠). وأخرجه أيضًا: الطبراني في الأوسط (٢/ ١٢٦ رقم ١٤٦٥) قاله لعلي. قال الهيثمي (٩/ ١١٠): رواه الطبراني في الكبير، والأوسط، وفي إسناد الكبير يحيى بن يعلى الأسلمي، وهو ضعيف، وفي الأوسط عبد الغفور، وهو متروك.

حديث ابن عباس: أخرجه أحمد (١/ ٣٣٠، رقم ٣٠٦٢). والطبراني (١٢/ ٩٧، رقم ١٢٥٩٣)، والحاكم (٣/ ١٤٣، رقم ٤٦٥٢). قال الهيثمي (٩/ ١٢٠): رواه أحمد، والطبراني في الكبير، والأوسط باختصار، ورجال أحمد رجال الصحيح غير أبي بلج الفزاري، وهو ثقة، وفيه لين.

حديث الإمام علي: أخرجه الحاكم (٢/ ٣٦٧، رقم ٣٢٩٤) وقال: صحيح الإسناد. وتعقبه الذهبي في التلخيص بقوله: أنى له الصحة والوضع لائح عليه، وفي إسناده عبد الله بن بكير الغنوي. والبزار (٣/ ٥٩، رقم ٨١٧). قال الهيثمي (٩/ ١١٠): فيه حكيم بن جبير، وهو متروك.

التنصيص على موالاته ونصرته ليكون أبعد من التخصيص الذي يحتمله أكثر العمومات وليكون أقوى دلالة وأوفى في بإفادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي ﷺ ولا نسلم عموم المنازل بل ربما يدعي كون الاسم المفرد المضاف إلى العلم معهودًا معينًا كغلام زيد وليس الاستثناء إخراجًا لبعض أفراد المنزلة بمنزلة قولك إلا النبوة بل منقطع ولو سلم العموم فليس من منازل هارون الخلافة والتصرف بطريق النيابة لأنه شريك له في النبوّة وقوله اخلفني ليس استخلافًا بل مبالغة وتأكيدًا في القيام بأمر القوم **(ولو سلم فلا حصر فيه)** إذ غايته إثبات الولاية لعلي واستحقاقه للإمامة في المآل فمن أين إمامة الأئمة الثلاثة **(ويبطلهما عدم الاحتجاج بهما عند الاحتياج)** فلو كانا صحيحين لاحتج علي بهما فحيث لم يحتج علم بطلانهما **(وبهذا يندفع)** قوله **(سلموا عليه بإمرة المؤمنين)**(١) والإمرة بالكسر الإمارة **(والضمير لعلي)** رضي الله عنه وقوله **(أنت الخليفة من بعدي)**(٢) وقوله **(إنه إمام المتقين)**(٣) وقوله وقد أخذ بيد علي **(هذا خليفتي عليكم)**(٤) وقوله لعلي **(أنت أخي ووصي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني**(٥) **بكسر الدال)** فيبطلها عدم الاحتجاج بها **(وقد يحتج بأن غيره)** من أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم **(لا يصلح)** للإمامة **(لظلمهم بسبق كفرهم)** قال الله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] **(وفساده بين)** إذ لا دلالة للآية على أن من كان كافرًا ثم أسلم كان ظالمًا ولا نسلم أن المراد بالعهد الإمامة كما مر.

ما ذكرناه جعلت هذا آخر ما أردنا كتابة الحواشي عليه وتركت مبحث الإمامة

....

(١) انظر: وقعة صفين (١/ ٤٧٠). وتاريخ الطبري (٤/ ٣٤).

(٢) انظر: ينابيع المودة للقندوزي (ص ٤٢٠) بتحقيقنا. قلت: وهذا الأثر بهذا اللفظ عام ليس بخاص فإن الخلفاء مرتبون بترتيب الحق لهم كما هو كان، ولم أجد من خرجه بهذا اللفظ، والصحيح أن هذا اللفظ ورد في الخلفاء الأربعة.

(٣) أخرجه ابن المغازلي: ٨٥ حديث ١٢٦. والحموي في (فرائد السمطين) ١/ ١٨٤ حديث ١٤٧. والخوارزمي في المناقب: ١١٣ حديث ١٢٣.

(٤) ذكره الهيثمي في (مجمع الزوائد) (٤/ ٧٦).

(٥) أخرجه ابن جرير (١٩/ ١٢١).

(و) قد يحتج **(بمطاعن مفصلة في حق كل من الثلاثة)** أبي بكر وعمر وعثمان **(وردّ بأن بعضها افتراء وبعضها غير قادح وللبعض تأويلات)** والتفصيل في المفصلات.

(ثم عمر)[(١)] رضي الله عنه **(لتفويض أبي بكر)** رضي الله عنه في مرضه الذي توفي

بحالها غير متعرض لتفصيلها وإجمالها والله يحق الحق ويهدي السبيل وهو حسبي

....

(١) هو ابن نفيل بن عبد العزى بن عبد الله بن قرط بن رياح بن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي. وكان يُكنَّى أبا حفص، وأمه خيثمة بنت هشام بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم. وكان مولده بعد الفيل بثلاثة عشر سنة، وكان المسلمون يوم إسلامه تسعة وثلاثين رجلاً، وكمَّلهم عمر ﵁ أربعين، وشهد بدرًا وبيعة الرضوان، وكل مشهدٍ شهده رسول الله ﷺ. وكان أبيض، طوَّالاً، أصلع، تعلوه حمرةٌ، وقيل: كان شديد الأدمة. وقال ابن مسعود ﵁: ما زلنا أعزَّةً منذ أسلم عمر ﵁. وعهد إليه أبو بكر واستخلفه فبايعه الناس يوم وفاة أبي بكر، فسار أحسن سيرةً، وفتح الله على المسلمين في أيامه. وحجَّ بالناس في مدته عشر سنين متواليةٍ، ثم صدر إلى المدينة آخر حجَّة فقتله فيروز غلام المغيرة بن شعبة يوم الإثنين لأربع ليال بقين من ذي الحجَّة سنة ثلاث وعشرين، وكانت خلافته عشر سنين ونصفًا.
ولما طُعن حُمل إلى بيته، فقال: ادعوا لي الطبيب، فلما دخل عليه سقاه لبنًا، فخرج اللبن من بعض طعناته، فقال الطبيب: لا أرى أن تمسي، فما كنت فاعلاً فافعل، فأمر بالشورى، وقدَّم صهيبًا للصلاة بالناس، ثم مكث ثلاثًا، وتُوفِّي ﵁ وصلَّى عليه صهيب، ودُفن في حجرة عائشة مع رسول الله ﷺ وأبي بكر ﵁. وهو أول من جهر بالإسلام، كما رواه الأئمة الأعلام. وأول من سُمِّي: أمير المؤمنين. وأول من وضع تاريخ دولة الإسلام على سنة الهجرة، وكان ذلك في سنة عشرة من الهجرة. وأول من اتخذ الدُّرَّة.وأول من نوَّر شهر الصوم بصلاة التراويح. وأول من دوَّن الدواوين، وجنَّد الأجناد، وعرَّف العرفاء، ووضع الجزية، ونفى المشركين عن جزيرة العرب. وأول من اتخذ بيت المال. وأول من سمى المصحف مصحفًا. وأول من أرخ من الهجرة. وأول من أمر بصلاة التراويح.
وأجمعوا على كثرة علمه، ووفور فهمه، وزهده، وتواضعه، ورفقه بالمسلمين، وإنصافه، ووقوفه مع الحق، وتعظيمه آثار رسول الله ﷺ، وشدة متابعته له، ومحاسنه أكثر من أن تُحصى. وكان لا يجمع في سماطه بين إدامين. وقدَّمت إليه حفصة رضي الله عنها مرقًا باردًا وصبَّت عليه زيتًا، فقال: إدامان في إناءٍ واحدٍ، لا آكله حتى ألقى الله ﷿. وكان في قميصه أربع رقاع بين =

فيه **(الأمر إليه وإجماع الأمة عليه ثم عثمان)** رضي الله عنه **(لأن عمر)** رضي الله عنه

ونعم الوكيل والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه أجمعين آمين.

....

= كتفيه. وكان إزاره مرقوعًا بقطعةٍ من جراب، وعدُّوا في قميصه أربع عشر رقعةً، أحدها من أدم أحمر. وكان يقول: (اللَّهُمَّ ارزقني شهادةً في سبيلك، واجعلْ موتِي ببلد رسولك). واستأذن رسول الله ﷺ في العمرة فأذن له، وقال: **(لا تنسنا يا أخي من دعائك)**، وفي رواية: **(أشركْنا يا أخي في دعائك)**. وكان إذا وقع بالمسلمين أمرٌ يكاد يُهلَك اهتمامًا بأمرهم، وكان يأتي المجزرة ومعه الدرة، فكل من رأى اشترى لحمًا يومين متتابعين يضرب بالدُّرة، ويقول: **(هلا طويت بطنك لجارك وابن عمِّك)**. وأبطأ يومًا عن صلاة الجمعة، ثم خرج، فاعتذر للناس، وقال: **(إنَّما حبسنِي عنكم غسلُ ثوبِي هذا، كان يُغسلُ وليس عندي غيرُه)**.

حجَّ سنة ثلاث وعشرين، فلما نفر من مِنَى أناخ بالأبطح ثم رفع يديه إلى السماء وقال: اللهم كبر سني، وضعفت قوتي، وانتشرت رعيتي فاقبضني إليك غير مضيع ولا مفرط، فما انسلخ ذو الحجة حتى قتل شهيدًا عن ثلاث وستين سنة على الأصح، وانكسفت الشمس لموته، وناحت الجن عليه.

طعنه أبو لؤلؤة عبد المغيرة بن شعبة في المسجد لما خرج للصلاة بغلس بخنجر له رأسان وطعن معه اثنا عشر رجلاً مات منهم ستة فألقى عليه رجلٌ ثوبًا فلما اغتم قتل نفسه، ثم حمل عمر إلى بيته، وأتى بنبيذ فشربه فخرج من جرحه فلم يتبين، فسقوه لبنًا فخرج من جرحه فقالوا: لا بأس عليك، قال: إن يكن بالقتل بأس فقد قتلت، فجعل الناس يثنون عليه فقال: والله لو أن لي طلاع الأرض ذهبًا لافتديت به من العذاب. وكان رأسه على فَخذ ابنه فقال: ضعه بالأرض، فقال: وما عليك كان على فخذي أو على الأرض؟ فقال (ضعه ويلي إن لم يرحمني ربي). وقال له ابن عباس: أبشر يا أمير المؤمنين إن الله مَصَّرَ بك الأمصار، ودفع بك النفاق، فقال: أبالإمارة تثني عليَّ يا ابن عباس؟ والله لوددت أن خرجت منها كما دخلت فيها لا أجر ولا وزر. وقيل له: ألا تستخلف ولدك؟ قال: يكفي واحد من آل الخطاب يجيء يوم القيامة ويداه مغلولتان إلى عنقه، وقد جعلتها شورى في الستة الذين توفى رسول الله ﷺ وهو عنهم راضٍ، ودخل عليه علي رضي الله عنه وهو مُسجًّى فقال: ما على وجه الأرض أحد أحب إلي أن ألقى الله بصحيفته من هذا المسجى. وكان نقش خاتمه: كفى بالموت واعظًا.

واختُلف في سنِّه ويوم وفاته. والصحيح أنه تُوفي وهو ابن ثلاث وستين سنة كسن النبي ﷺ وأبي بكر رضي الله عنه حين تُوفيا. وذلك سنة ٢٣ هـ.

(جعل الأمر شورى بين ستة) منهم عثمان رضي الله عنه **(ووقع الاتفاق على عثمان**[1] **ثم**

....

....

(١) المدعو بذي الهجرتين ﷺ كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، حظه من النهار الصيام والجود، ومن الليل الركوع والسجود. هو ابن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف ابن قصي، كان يُكنَّى أبا عمرو، وأبا عبد الله، وأمه: أروى بنت كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس بن عبد مناف، وأمَّها أم حكيم البيضاء بنت عبد المطلب بن هاشم.
وكانت ولادته ﷺ في السنة السادسة من عام الفيل، وأسلم قديمًا، وهو أول مَنْ هاجر من المسلمين إلى أرض الحبشة فارًّا بدينه إلى الله تعالى، ومهاجرًا إليه، وتبعه سائر المهاجرين إليها، ثم هاجر الهجرة الثانية إلى المدينة، ولم يشهد بدرًا لتخلُّفه على تمريض زوجته رقية بنت رسول الله ﷺ، لأنها كانت مريضةً، فأمره النبي ﷺ بالتخلُّف عليها، وضرب له بسهمه وبصره، ولم يحضر بيعة الرضوان، لأن رسول الله ﷺ وجَّهه إلى مكة في أمرٍ لا يقوم به غيره في صلح قريش، وجعل يده بدل يده، وزوَّجه ﷺ ابنته رقية وأم كلثوم، واحدة بعد واحدة.
قال العلماء: ولا يعرف أحد تزوج بنتي نبي غيره ولذلك سمي ذا النورين فهو من السابقين الأولين وأول المهاجرين وأحد العشرة المشهود لهم بالجنة وأحد الستة الذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض وأحد الصحابة الذين جمعوا القرآن بل قال ابن عباد: لم يجمع القرآن من الخلفاء إلا هو والمأمون. وهو الذي جهَّز جيش العسرة بتسعمائة وخمسين بعيرًا، وأتم الألف بخمسين فرسًا، وحجَّ في خلافته عشر سنين متواليات، آخرها سنة أربع وثلاثين.
وكان ينام بالمسجد وليس حوله أحد وهو خليفة، ويردف غلامه خلفه ويخطب بإزار عَدني غليظ ثمنه أربعة أو خمسة دراهم، ويطعم الناس طعام الإمارة، ويدخل البيت فيأكل الخل والزيت، ولم يمس ذكره بيمينه منذ أسلم، وكان إذا مرَّ بقبر بكى حتى تبتل لحيته، وكان لا يترك النظر في المصحف كل يوم ويقول: هذا كتاب ربي ولابد للعبد إذا جاءه كتاب سيده أن ينظر فيه كل يوم ليعمل بما فيه. وكان ﷺ شديد الحياء حتى أنه ليكون في البيت والباب مغلقٌ عليه فما يضع عنه الثوب عند الغسل ليفيض عليه الماء، يمنعه الحياء أن يقيم صلبه. وكان يصوم النهار، ويقوم الليل إلا هجعةً من أوله. وكان يختم القرآن في ركعةٍ واحدةٍ كثيرًا.
وكان يخطب الناس وعليه إزارٌ عدنيٌّ غليظٌ، ثمنه أربعة دراهم أو خمسة دراهم. وكان يطعم الناس طعام الإمارة، ويدخل بيته فيأكل الخل والزيت، وكان يردف غلامه خلفه أيام خلافته، ولا يستعيب ذلك. وكان إذا مرَّ على المقبرة يبكي حتى يبلَّ لحيته. وكان إذا وقف على قبرٍ يبكي حتى يبل لحيته، فقيل له: تذكر الجنة والنار فلا تبكي وتبكي من هذا؟ فقال: إن رسول الله ﷺ قال: (إنَّ القبرَ أوَّلُ منزل من منازل الآخرة، فإن نجا منه فما بعده من المنازل أيسر، وإن لم ينجُ =

علي)[١] رضي الله عنه **(لإجماع أهل الحل والعقد على مبايعته ثم آل الأمر إلى الحسن)**

....

....

= منه فما بعده أشدُّ). ونقم الناس عليه أمورًا فعلها، فسار إليه أهل مصر فحصروه في داره، وعليهم عبد الرحمن بن عدس البلوي، وعددهم ستمائة، وقوم من أهل البصرة، فحصروه في داره من آخر ليلة بقيت من شوال إلى يوم الثامن عشر من ذي الحجة، وهو معنى قول الواقدي. فدخل الناس فوجدوه مذبوحًا، وبلغ الخبر عليًّا والزبير، فخرجا وقد ذهبت عقولهما فدخلا عليه فوجداه مقتولاً فاسترجعا، وقال عليٌّ كرم الله وجهه لابنيه: كيف قتل أمير المؤمنين رضي الله عنه وأنتما بالباب؟! وضربهما وخرج وهو غضبان يقول: اللهم إني أبرأ إليك من دمه فإني لم أرض، وقد نهيت فعصوني، وذلك في أيام التشريق سنة خمس وثلاثين، فكان قتله رضي الله عنه أول الفتن.
انظر: التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان ليحيى الأشعري - بتحقيقنا.

(١) هو الإمام علي بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف رضي الله عنه وكرَّم وجهه، يُكنَّى أبا الحسن، وأمه فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف، وهي أول هاشمية وُلدت هاشمية، وهو أوَّل ذَكر أسلم.
قال ابن إسحاق: أول من آمن بالله ورسوله من الذكور عليُّ بن أبي طالب، وهو قول ابن شهاب والزهري. وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: استنبِئ النبي يوم الإثنين وصلَّى عليٌّ يوم الثلاثاء، أسلم رضي الله عنه وهو ابن ثمان سنين، أو عشر سنين، أو ثلاث عشرة سنة. وهو أحد العلماء الربَّانيين، والشجعان المشهورين، والزهَّاد المعروفين، وأحد السابقين إلى الإسلام وأحد العلماء الربانيين، والخطباء المعروفين، وأحد من جمع القرآن وعرضه على رسول الله ﷺ، وعرض عليه أبو الأسود الدؤلي وأبو عبد الرحمن السلمي وعبد الرحمن بن أبي ليلى وهو أول خليفة من بني هاشم وأبو السبطين أسلم قديماً بل قال ابن عباس وأنس وزيد بن أرقم وسلمان الفارسي وجماعة: إنه أول من أسلم ونقل بعضهم الإجماع عليه. وأحد العشرة الذين شهد لهم رسول الله ﷺ بالجنة، وأخو رسول الله ﷺ بالمؤاخاة وصهره على فاطمة سيدة نساء العالمين رضي الله عنها، شهد بدرًا، وأحدًا، والخندق، والحديبية، وسائر مشاهد رسول الله ﷺ ما خلا تبوك؛ فإن رسول الله ﷺ خلَّفه على المدينة، وقال: (أنت منِّي يا عليُّ بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي). وكان رضي الله عنه الانقياد والاستسلام شأنه، والتبري من الحول والقوة مكانه. (وكانت بيعته في أول العشر من ذي الحجة، سنة خمس وثلاثين من الهجرة، واجتمع على بيعته المهاجرون والأنصار، وتخلَّف عن بيعته نفرٌ منهم فلم يهجهم، وسُئِل عنهم؟ فقال: أولئك قومٌ قعدوا عن الحق ولم يقوموا مع الباطل). ولم يحجّ رضي الله عنه في شيءٍ من خلافته لاشتغاله بالحرب، وكانت وفاته في شهر رمضان من سنة =

رضي الله عنه **(وبعد)** ما مضت **(ستة أشهر من بيعته سلم الأمر لمعاوية تسكينًا للفتنة فانقلبت الإمامة إلى الملك والسلطنة والأفضلية)** بينهم **(بترتيب الخلافة أما إجمالًا فلأن اتفاق أكثر العلماء على ذلك يشعر بوجود دليل لهم عليه)** لأن حسن الظن بهم يدل على أنهم لو لم يعرفوا ذلك بدلائل وإمارات لما أطبقوا عليه **(وأما تفصيلًا فلقوله تعالى:** ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلۡأَتۡقَى ۝١٧ ٱلَّذِي يُؤۡتِي مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ۝١٨﴾ [الليل: ١٧-١٨]) وما لأحد عنده من نعمة تجزى **(وهو أبو بكر)** والأتقى أكرم لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ ولا معنى بالأفضل إلا الأكرم وليس المراد به عليًا لأن النبي ﷺ نعمة تجزى وهي نعمة التربية **(ولقوله ﷺ ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر)**[١] الصديق ومثل هذا الكلام وإن كان ظاهره نفي أفضلية الغير لكن إنما ينساق لإثبات أفضلية المذكور والسر في ذلك أن الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي وإذا نفى أفضلية أحدهما ثبتت أفضلية الآخر **(وقوله)** ﷺ **(خير أمّتي أبو بكر ثم عمر)**[٢] قوله ﷺ: **(لو كان بعدي نبي لكان عمر)**[٣] بعدما قال أحب

....

....

= أربعين من الهجرة، ضربه ابن ملجم لعنه الله ليلة الجمعة، السابع عشر من شهر رمضان، وقُبض في أول ليلة من العشر الأواخر، واختلفوا في سنّه يوم وفاته فقيل: سبع وخمسون، وقيل: ثمان وخمسون، وقيل: ثلاث وستون، قاله أبو نعيم. وكانت خلافته أربع سنين وسبعة أشهر وستة أيام. ودُفن في أرض النجف رضي الله عنه وأرضاه.

قلت: وما أعظم أجر زيارته وعظيم بركته - عليه السلام - وانظر: ينابيع المودة لذوي القربى للقندوزي- بتحقيقنا. فقد امتن الله على محقق هذا الكتاب بمحبة الصحابة والحرص على زيارتهم والتبرك بهم ومعرفة شيء من قدرهم الواسع، وتحقيق الكثير مما صنف من كتب ورسائل التراث في فضلهم، خاصة الخلفاء الأربعة رضوان الله عليهم، وتلك الوسطية حتى نخرج من دائرة الخلاف في الأمور الفرعية ودعوة الوحدة للأمة الإسلامية.

(١) أخرجه أبو نعيم في الحلية (٣/ ٣٢٥) وبحشل في تاريخ واسط (١/ ٢٤٨).

(٢) أخرجه الخطيب (١/ ٣٢٥)، وابن عساكر (٢٣/ ٨).

(٣) أخرجه أحمد (٤/ ١٥٤، رقم ١٧٤٤١)، والترمذي (٥/ ٦١٩، رقم ٣٦٨٦)، وقال: حسن غريب. والطبراني (١٧/ ٢٩٨، رقم ٨٢٢)، والروياني (١/ ١٧١، رقم ٢١٤)، والحاكم (٣/ ٩٢، رقم ٤٤٩٥) وقال: صحيح الإسناد. وابن عدي (٣/ ٢١٦).

النساء إليّ عائشة وأحب الرجال أبوها ثم عمر[١] **(وقوله)** ﷺ **(عثمان أخي ورفيقي في الجنة)**[٢] وقوله إنه يدخل الجنة بغير حساب[٣] **(ويعضد ذلك ما تواتر من آثارهم وأخبارهم ومساعيهم في الإسلام وقالت الشيعة الأفضل علي)** رضي الله عنه لقوله تعالى: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾ [آل عمران: ٦١]. عنى بأنفسنا عليًّا وإن كان صيغة جمع لأنه ﷺ حين المباهلة وهي الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي ولا شك أن من كان بمنزلة نفس النبي ﷺ كان أفضل **(وقوله تعالى:** ﴿قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ **)** قيل لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين نودّهم قال: «علي وفاطمة وولداهما حسن وحسين»[٤]. ولا شك أن من وجب محبته بحكم النص كان أفضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين لقوله أن الله هو مولاه (﴿وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾) وعن ابن عباس أن المراد به علي.

(وقوله عليه الصلاة والسلام: «من أراد أن ينظر إلى آدم»[٥] الحديث) في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى في

....

....

(١) أخرجه البخاري (٣٦٦٢)، ومسلم (٦٣٢٨).

(٢) أخرجه ابن ماجه (١/ ٤٠، رقم ١٠٩)، وابن عدي (٥/ ١٧٥، ترجمة ١٣٣٥ عثمان بن خالد أبو عثمان المدني)، وابن عساكر (٣٩/ ١٠٥).

(٣) أخرجه ابن عساكر (٣٩/ ١٢٢).

(٤) أخرجه أحمد في الفضائل حديث ١١٤١. بتحقيقنا، وأبو نعيم في حلية الأولياء ٣/ ٢٠١. وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ٧/ ١٥٣. وعزاه للطبراني في المعجم الكبير ٣/ ٤٧ حديث ٢٦٤١. والحموي في فرائد السمطين ٢/ ١٣ حديث ٣٥٩.

(٥) أورده الذهبي في ميزان الاعتدال (٦/ ٤٠٨، ترجمة ٨٤٧٥ مسعر بن يحيى النهدي) وقال: لا أعرفه وأتى بخبر منكر، عن ابن عباس. فذكره.
وأخرجه الخوارزمي في المناقب: ٣٨ حديث. ٧٠ وابن المغازلي في المناقب: ٢١٢ حديث ٢٥٦ والحموي في (فرائد السمطين) ١/ ١٧٠ حديث ١٣١.

عبادته فلينظر إلى علي بن أبي طالب[١] **(ولحديث الطير)**[٢] قال ﷺ: اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير فجاءه علي ليأكل معه والأحب عند الله أكثر ثوابًا وهو معنى الأفضل **(ولأنه أزهد وأعلم)** وأكثر سخاوة وأسبقهم إسلامًا على ما روي أنه بعث النبي ﷺ يوم الاثنين وأسلم علي يوم الثلاثاء.

(وأجيب) بأن المراد بأنفسنا نفس النبي ﷺ كما يقال دعوت نفسي إلى كذا ووجوب المودة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق علي فلا اختصاص به.

وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين من الأنبياء وأن أحب خلقك يحتمل أن يراد أحب الخلق إليك في أن يأكل منه وكونه أزهد وأعلم وغير ذلك ممنوع و**(بعد التسليم بأن الكلام في الأكرم)** أي الأزيد ثوابًا وكرامة **(عند الله)**.

وعموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات لا يدل على الأفضلية بمعنى زيادة الثواب عند الله بعدما ثبت من أفضلية أبي بكر وعمر ويخصصان عن قوله أحب خلقك[٣] عملًا بأدلة أفضليتهما.

(وأما بعدهم فقد ثبت أن فاطمة سيدة نساء العالمين[٤] **وأن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة**[٥] **وأن العشرة الذين منهم الأئمة الأربعة وطلحة وزبير وعبد الرحمن)** بن عوف **(وسعد)** بن أبي وقاص **(وسعيد)** بن زيد **(وأبو عبيدة)** بن الجراح **(مبشرون بالجنة ثم الفضل للعلم)**.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) في المناقب للخوارزمي: ١٠٧ حديث ١١٣ - ١١٤ و ١٢٥. والمناقب لابن المغازلي: ١٥٦ (حديث الطائر وطرقه) وابن عساكر في ترجمة الإمام علي عليه السلام بأسانيد مختلفة في الجرء الثاني من حديث ٦١٢ - ٦٤٥.

(٣) تقدم في حديث الطير المشوي.

(٤) حديث الحسن: أخرجه ابن أبي شيبة (٦/ ٣٩١، رقم ٣٢٢٩١).

حديث أنس: أخرجه أحمد (٣/ ١٣٥، رقم ١٢٤١٤)، والترمذي (٥/ ٧٠٣، رقم ٣٨٧٨) وقال: صحيح. وأبو يعلى (٥/ ٣٨٠، رقم ٣٠٣٩)، وابن حبان (١٥/ ٤٦٤، رقم ٧٠٠٣)، والحاكم (٣/ ١٧١، رقم ٤٧٤٥)، والطبراني (٢٢/ ٤٠٢، رقم ١٠٠٣)، والضياء (٧/ ٢٢، رقم ٢٤٠٣).

(٥) أخرجه الترمذي (٤١٣٨).

قال الله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩] **(والتقوى)** قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] وبهما فضل العترة الطاهرة لا بمحض النسب وعدم جعل غير القرشي وإن اختص بالعلم كفؤًا للقرشي لا يدل على أن القرشي أفضل لأن اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض تحصيل رضا الأولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بأمر الدنيا والكلام في كثرة الثواب عند الله.

(والحق تعظيم جميع الصحابة) رضوان الله تعالى عليهم أجمعين **(والكف عن الطعن فيهم سيما المهاجرين والأنصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم ولقوله)** عليه الصلاة والسلام **(الله الله في أصحابي)**[١] وقوله **(لا تسبوا أصحابي)**[٢].

وقوله: **(خير القرون قرني**[٣] **وتوقف علي)** رضي الله عنه **(عن بيعة أبي بكر)** رضي الله عنه **(لحيرته وحزنه)** بفقد رسول الله ﷺ.

....

....

(١) أخرجه أحمد (٤/ ٨٧، رقم ١٦٨٤٩)، والبخاري في التاريخ الكبير (٥/ ١٣١)، والترمذي (٥/ ٦٩٦، رقم ٣٨٦٢) وقال: غريب. وأبو نعيم في الحلية (٨/ ٢٨٧)، والبيهقي في شعب الإيمان (٢/ ١٩١، رقم ١٥١١) وابن حبان (١٦/ ٢٤٤، رقم ٧٢٥٦)، والديلمي (١/ ١٤٦، رقم: ٥٢٥).

(٢) حديث أبي سعيد: أخرجه الطيالسي (ص ٢٩٠، رقم ٢١٨٣)، وأحمد (٣/ ٥٤، رقم ١١٥٣٤)، وابن أبي شيبة (٦/ ٤٠٤، رقم ٣٢٤٠٤)، وعبد بن حميد (ص ٢٨٧، رقم ٩١٨)، والبخاري (٣/ ١٣٤٣، رقم ٣٤٧٠)، ومسلم (٤/ ١٩٦٧، رقم ٢٥٤١)، وأبو داود (٤/ ٢١٤، رقم ٤٦٥٨)، والترمذي (٥/ ٦٩٥، رقم ٣٨٦١) وقال: حسن. وابن حبان (١٦/ ٢٣٨، رقم ٧٢٥٣).
حديث أبي هريرة: أخرجه مسلم (٤/ ١٩٦٧، رقم ٢٥٤٠)، وابن ماجه (١/ ٥٧، رقم ١٦١). والطبراني في الأوسط (١/ ٢١٢، رقم ٦٨٧).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٦/ ٤٠٤، رقم ٣٢٤٠٧)، وأحمد (١/ ٤٣٤، رقم ٤١٣٠).
والبخاري (٢/ ٩٣٨، رقم ٢٥٠٩)، ومسلم (٤/ ١٩٦٢، رقم ٢٥٣٣)، والترمذي (٥/ ٦٩٥، =

ولما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الناس.

(و) توقفه **(عن نصرة عثمان)** رضي الله عنه **(لعدم رضاه)** حتى قال من وضع السلاح من غلماني فهو حر ومع ذلك قد سعى الحسنان في دفع الغوغاء عنه ولم ينفع وكان ما كان.

(وعن قبول بيعته لإعظام الحادثة) التي هي قتل عثمان.

(وعن قتال القتلة لشوكتهم) وكثرتهم وقوتهم **(أو لأنه رأى عدم مؤاخذة البغاة لما أتلفوا من المال والدم وتوقف جماعة)** من الصحابة كسعد بن أبي وقاص وسعيد ابن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم **(عن)** نصرة علي و**(الخروج معه إلى الحروب كان لاجتهاد)** منهم **(أو لعدم إلزام منه لا لنزاع في إمامته)** وإباء عما وجب عليهم من طاعته **(والمصيب في حرب الجمل)**.

وهي حرب مقدّم العسكر فيها عائشة رضي الله عنها في هودج على جمل أخذ بخطامه كعب **(وحرب صفين)** وهي التي اجتمع فيها الفريقان بصفين قرية **(وحرب الخوارج)** الذين عدلوا عن الحق الذي هو بيعة علي رضي الله عنه زعمًا منهم أنه كفر **(علي والمخالفون بغاة لا كفرة ولا فسقة لما لهم من الشبهة)** هي تركه القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه فغاية الأمر أنهم أخطؤوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلًا عن التكفير **(ولهذا نهى علي)** رضي الله عنه **(عن لعن أهل الشام)**.

....

....

= رقم ٣٨٥٩) وقال: حسن صحيح.
وابن ماجه (٢/ ٧٩١، رقم ٢٣٦٢).
والنسائي في الكبرى (٣/ ٤٩٤، رقم ٦٠٣١).
وأبو يعلى (٩/ ٤٠، رقم ٥١٠٣).
وابن حبان (١٦/ ٢٠٥، رقم ٧٢٢٢).
والبيهقي (١٠/ ٤٥، رقم ١٩٦٩٦)، والطبراني (١٠/ ١٦٥، رقم ١٠٣٣٨).

خاتمة

(خاتمة) فيما يلحق بباب الإمامة **(قد وردت أحاديث صحيحة في ظهور إمام من ولد فاطمة)** يملأ الدنيا قسطًا وعدلًا كما ملئت ظلمًا وجورًا فذهب العلماء إلى أنه إمام عادل من ولد فاطمة رضي الله عنها يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه فزعمت الإمامية من الشيعة أنه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفًا من الأعداء ولا استحالة في طول عمره وأنكر ذلك سائر الفرق لأنه ادعاء أمر مستبعد من غير دليل عليه ولا أمارة ولا إشارة من النبي ﷺ ولأن بعثه مع الاختفاء عبث إذ المقصود من الإمام إقامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك **(وفي نزول عيسى)** على نبينا وعليه الصلاة والسلام **(وفي خروج الدجال)** من أرض بالمشرق يقال لها خراسان **(وغير ذلك من الأشراط كدابة الأرض ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها والخسفات الثلاثة)** خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب **(وقلة العلم والأمانة وكثرة الفسق والخيانة ورئاسة الفساق والأرذال ويشبه أن يكون هذا عند)** غاية **(قرب الساعة)** وحين انقراض زمن التكليف أو كاد وما ذكر من قلة العلم إلخ كله حاصل في زماننا هذا أعاذنا من شره **(فلا ينافي خيرية آخر الأمة على ما قال ﷺ: «مثل أمتي مثل المطر لا يدري أوله خير أم آخره»[١] رزقنا الله خير الآخرة والأولى ووفقنا للعلم بما يحب ويرضى إنه خير موفق ومعين والحمد لله رب العالمين)** والصلاة والسلام على محمد خير المرسلين وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم أجمعين والحمد لله أولًا وآخرًا، وعلى نبيه الصلاة والسلام الأتمّان باطنًا وظاهرًا.

---

(١) أخرجه أحمد (٣/ ١٣٠، رقم ١٢٣٤٩)، والترمذي (٥/ ١٥٢، رقم ٢٨٦٩) وقال: غريب من هذا الوجه. وأبو يعلى (٦/ ٣٨٠، رقم ٣٧١٧)، والرامهرمزي (١/ ١٠٥، رقم ٦٩).

فهرس المحتويات

TAQRĪB AL-MARĀM

FĪ ŠARḤ

TAHḎĪB AL-KALĀM

By

Al-Shaykh Abdulqader Al-Sanandaji Al-Kurdestani

(D. 1304 H.)

WA ḤĀŠIYATUH

AL-MUḤĀKAMĀT

By

Al-Shaykh Mohammed Wassim Al-Sanandaji Al-Kurdestani

Edited By

Mahmoud Amin Al-Sayid

